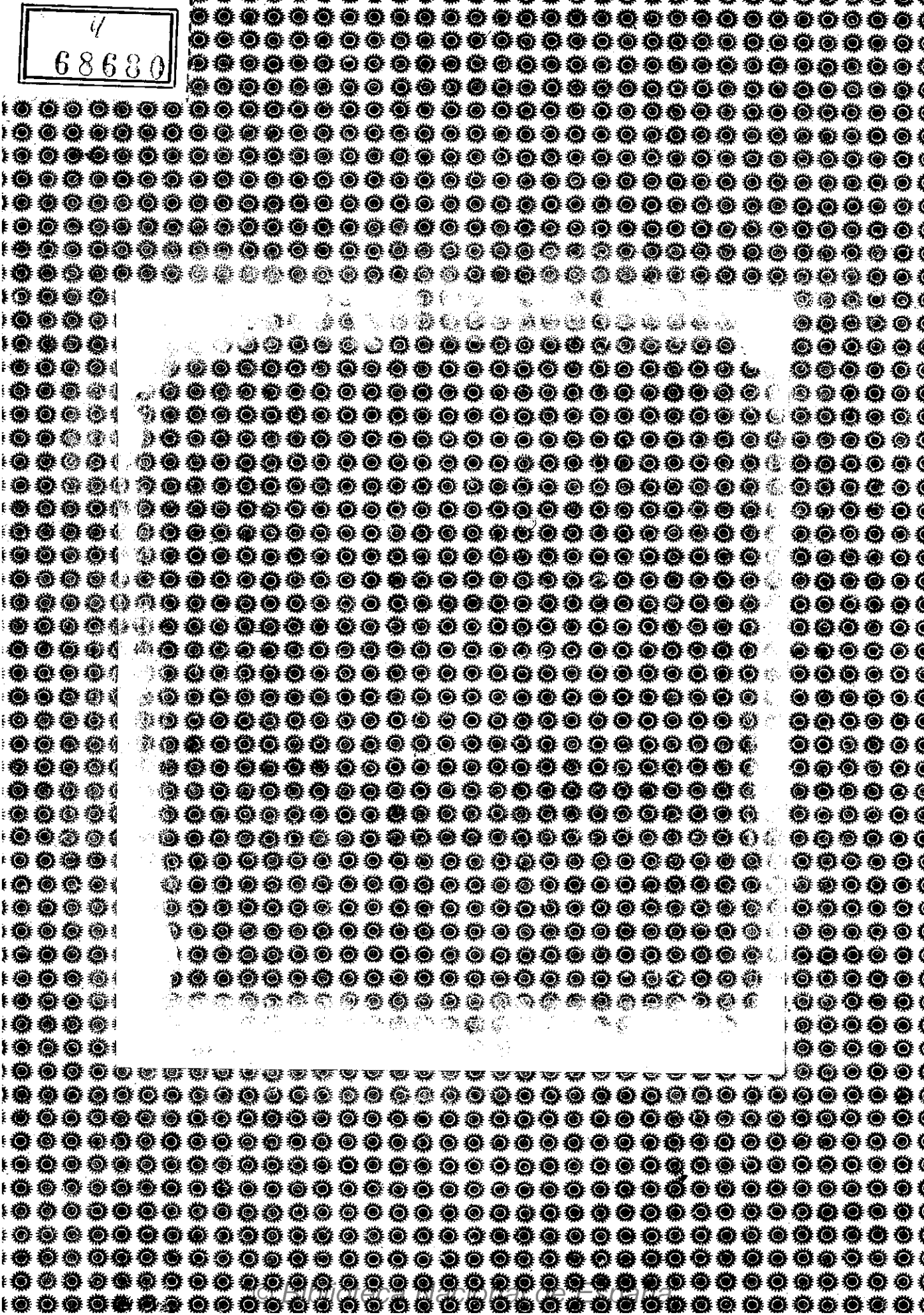


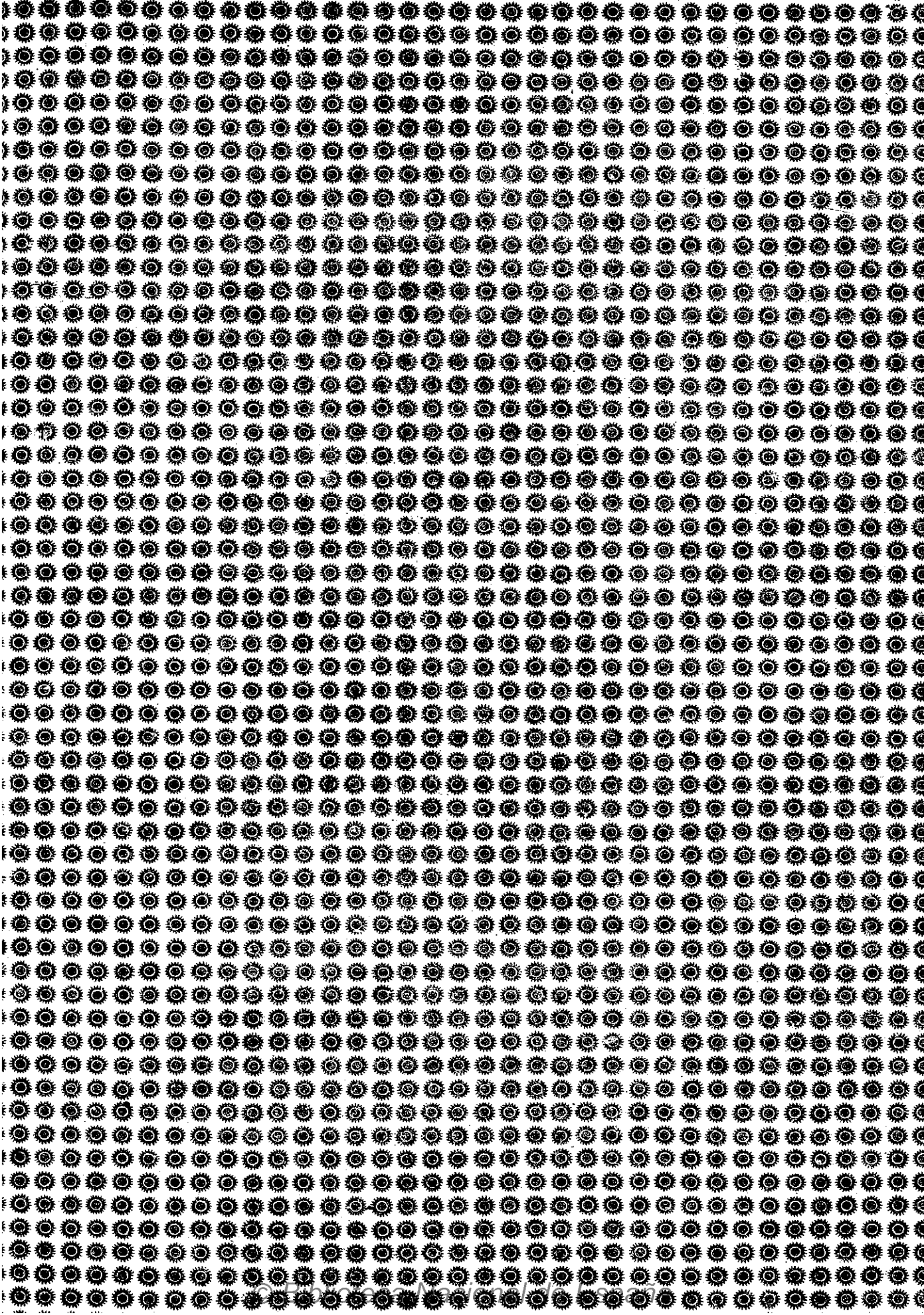
SAINT THOMAS DE AQUINO

SUMMA  
THEOLOGICA

vacaciones

4  
68630







SANTO TOMAS DE AQUINO

# SUMA TEOLÓGICA

traducida directamente del latín

CON PRESENCIA DE LAS MÁS CORRECTAS EDICIONES

POR

D. HILARIO ABAD DE APARICIO,

Doctor en Derecho civil y canónico, Abogado del Ilustre Colegio de Madrid,

REVISADA Y ANOTADA POR EL

R. P. MANUEL MENDÍA,

CON LA COLABORACION DEL

R. P. POMPILIO DIAZ,

Profesores de ciencias matemáticas, filosóficas y naturales en las Escuelas Pías,

PRECEDIDA DE UN PRÓLOGO DEL

M. R. P. RAMON MARTINEZ VIGIL,

Procurador general de los RR. PP. Dominicos en Madrid.

PUBLICADA CON APROBACION Y PERMISO DE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA.

TOMO V



MADRID

NICOLÁS MOYA, EDITOR

LIBRERÍA

Carreras, 8

IMPRENTA

Garcilaso, 6

1883

## BASES DE LA PUBLICACION.

---

La **Teología del Doctor Angélico** se publica por cuadernos de **veinte páginas**. Constará de unos *treinta* cuadernos próximamente. Si exceder de este número, se darán gratis á los suscritores con la debida regularidad, á fin de que la obra se termine antes de finalizar el año 1881. A este objeto consagraremos todos los que, por la índole especial de este magisterio, què coadyuvar é intervenir en él.

Se cobra por cada cuaderno diez reales en Madrid, pagados al recibirlo; en provincias, que habrán de ser satisfechos por adelantado. Desde la publicacion y puestos á la venta los ejemplares costarán el precio.

Se vende en Madrid, librería de MOYA Y PLAZA, calle de C... y en provincias en las de los corresponsales de esta casa, presentando á los referidos Sres Moya y Plaza libranzas á su órden, certificando la carta en este último caso.

**NOTA.** — Se hace una tirada especial en magnífico papel de **veinte ejemplares numerados**; y se admiten á ellos suscripciones de **veinte reales**, pagados en el acto de suscribirse. Estos ejemplares se envían á provincias por cuadernos.

# SUMA TEOLÓGICA





SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA TEOLÓGICA

traducida directamente del latín

CON PRESENCIA DE LAS MÁS CORRECTAS EDICIONES

POR

D. HILARIO ABAD DE APARICIO,

Doctor en Derecho civil y canónico, Abogado del Ilustre Colegio de Madrid,

REVISADA Y ANOTADA POR EL

R. P. MANUEL MENDÍA,

CON LA COLABORACION DEL

R. P. POMPILIO DIAZ,

Profesores de ciencias matemáticas, filosóficas y naturales en las Escuelas Pías,

PRECEDIDA DE UN PRÓLOGO DEL

M. R. P. RAMON MARTINEZ VIGIL,

Procurador general de los RR. PP. Dominicos en Madrid.

PUBLICADA CON APROBACION Y PERMISO DE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA.

TOMO V



MADRID

NICOLÁS MOYA, EDITOR

LIBRERÍA  
Carretas, 8

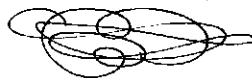
IMPRENTA  
Garcilaso, 6

1883

---

Esta obra es propiedad del Traductor y del Editor.  
Todos los ejemplares irán rubricados por el primero y  
sellados por el segundo.

---

A handwritten signature consisting of several overlapping loops and a long horizontal stroke extending to the right.

PERMISO DEL EMMO. SEÑOR CARDENAL ARZOBISPO DE TOLEDO.

---

*Secretaría de Cámara y Gobierno del Arzobispado de Toledo.* — Su Emma. Rvma. el Cardenal Arzobispo, mi señor, ha tenido á bien decretar con esta fecha lo siguiente :

« Por cuanto de Nuestra orden ha sido examinado detenidamente el tomo quinto de la *Suma de Santo Tomás de Aquino*, traducida al castellano por D. Hilario Abad de Aparicio, y no habiendo en dicho volumen, segun la censura, cosa alguna contraria á la fe católica, dogmática y moral, damos nuestra licencia para su impresion y publicacion. »

Lo que traslado á V. para su conocimiento y fines consiguientes.

Dios guarde á V. muchos años. Toledo 10 de Setiembre de 1883.

NICETO GOMEZ DE BALUGERA  
PRO-SECRETARIO.

*Sr. D. Hilario Abad de Aparicio.*



## ADVERTENCIA

---

Al terminar la traducción al castellano de la obra que mereció la señalada honra de estar junto á los libros Sagrados en el Santo Concilio de Trento como para servir de consulta y decision en muchos de los puntos teológicos que en él se definieron, no podemos menos de hacer una ligera reseña de las dificultades y obstáculos que hemos tenido que vencer durante la publicación de la Suma Teológica del Dr. Angélico.

En primer lugar, fué nuestro ánimo hacer una traducción, no tan literal como la que hemos publicado, creyendo que podríamos facilmente, conservando la idea del Santo Autor, dar una forma á la version que la hiciera más atractiva y acomodada al carácter de nuestro idioma. Desistimos de este deseo por consejos de personas entendidas, las que nos hicieron ver la conveniencia de conservar la forma y estilo escolástico de la obra, así como la precision y tecnicismo de sus términos y frases, prefiriendo más bien que se nos tache de demasiado literales en la traducción, que de poco fieles en ella. Este inconveniente quedó á salvo con las eruditas y bien escogidas notas puestas á la traducción, y que son debidas á los PP. Escolapios Pompilio Diaz y Manuel Mendia, y á los Sres. Presbiteros D. Manuel Chacon Guzquez, D. Francisco Gonzalez, D. Manuel Llauder y D. Diego Garcia.

El no haberse terminado la publicación tan pronto como hubieramos deseado, reconoce por causa enfermedades y muerte de algunos de los señores que han tomado parte en ella. El primero que falleció fué D. Francisco Gonzalez, uno de los censores nombrados por S. E. R. el señor Cardenal Arzobispo de Toledo. Poco tiempo despues el R. P. Mendia cayó gravemente enfermo, no pudiendo á causa de este accidenté continuar ocupándose en la revision y anotacion de que se hallaba encargado exclusivamente, por no haber podido ayudarle el R. P. Pompilio, quien sólo anotó una parte del tomo primero, segun manifestamos en las advertencias insertas en el mismo; habiendo continuado estos trabajos, primeramente el Sr. Chacon y despues los Sres. Llauder y Garcia. La enfermedad que aquejaba al R. P. Mendia, despues de largos y continuos sufrimientos, le condujo al sepulcro en el mes de Agosto próximo pasado.

Tambien deploramos la muerte de uno de los editores, el Sr. Plaza, ocurrida en el año pasado de 1882, así como la de un escribiente; de manera que tales acontecimientos han sido causa del retraso en la publicación, y de que esta no aparezca con aquella unidad en la parte de revision y anotacion, que hubiera tenido á no haber ocurrido los hechos mencionados. A pesar de todo, no podemos menos de manifestar nuestro sincero agradecimiento á los señores que han tomado parte en estas tareas, tan bien desempeñadas por ellos, y que noble y espontaneamente se han prestado á continuar los trabajos de que se hallaba encargado el R. P. Mendia, así como al R. P. Ramon Martinez Vigil, Procurador general de los RR. Dominicicos en Madrid, á cuya amabilidad debemos la notable introducción que escribió para esta obra.

Y por último declaramos, que cualquiera equivocacion de frase ó de concepto en que hayamos incurrido, ó que se haya escapado en el exámen y revision de esta traducción, que altere el verdadero y genuino sentido del original, la damos por rectificada, y nos sometemos en esto y en todo lo demas al juicio y decision de la única maestra que reconocemos, y que es nuestra santa madre la Iglesia Católica Apostólica Romana, á la cual tambien sometemos ahora y siempre nuestro humilde trabajo, deseando que este primer ensayo sirva de estímulo para que otras personas más versadas y entendidas en la ciencia divina, cual es la Sagrada Teología, reina de todas las ciencias, como la llama el clásico Cervantes, continúen los trabajos sobre una obra, que merece ser conocida de todos

los que se dedican á esta clase de estudios y por los filósofos modernos, y en la que se encontrará demostrada la armonía que existe entre la fe y la razón, pues si bien la última es inferior á la primera, esta no es contraria á la segunda, sino más bien su guía y su luz, puesto que siendo la fe un don de Dios, y la razón obra del mismo Dios, no cabe contradicción entre dos obras divinas destinadas para el bien y la felicidad de la criatura racional, hecha á imagen y semejanza del mismo. Esto se demuestra de una manera evidente en la Suma Teológica del Angel de las escuelas, pues abundan en ella los argumentos de razón para probar las tesis que se propone, sin prescindir de la autoridad divina de los libros santos y la palabra revelada de Dios, que es la fe que tenemos en él por ser la verdad infalible que ni puede engañarse ni engañarnos. Es la obra del Santo Doctor una verdadera cadena de proposiciones tan íntimamente enlazadas, que es preciso, admitida una, admitirlas todas, ó negada una, negar asimismo las demás. — Encomendamos la traducción á la benevolencia de los lectores, y rogamos á Dios produzca los frutos y resultados que le pedimos para el bien y felicidad de todos los que la lean con puro y recto espíritu, seguros de que en esta obra hallarán la verdad para el entendimiento y el verdadero afecto para mover su corazón hácia Dios, que es bendito sobre todas las cosas por los siglos de los siglos.

*Madrid, Setiembre 1883.*

H. ABAD.

# SUPLEMENTO DE LA TERCERA PARTE

DE LA

# SUMA TEOLÓGICA

DEL

DIVINO SANTO TOMÁS DE AQUINO (1)

## CUESTION PRIMERA.

**De las partes de la penitencia en especial y primeramente de la contrición.**

Vamos á tratar de cada una de las partes de la penitencia ; y en primer lugar de la contrición ; en segundo, de la confesion ; y en tercero , de la satisfaccion.

Sobre la contrición hay que tener en cuenta cinco cosas : 1.<sup>a</sup> Qué es ? 2.<sup>a</sup> Cual debe ser su objeto 3.<sup>a</sup> Cuánta debe ser ? 4.<sup>a</sup> Duracion de la misma. 5.<sup>a</sup> Su efecto. Acerca de la 1.<sup>a</sup> se ofrecen tres puntos : 1.<sup>o</sup> Se define convenientemente ? 2.<sup>o</sup> La contrición es acto de virtud ? 3.<sup>o</sup> La atrición puede hacerse contrición ?

**ARTICULO I. — ¿La contrición es el dolor concebido por los pecados con propósito de confesar y satisfacer ? (2)**

1.<sup>o</sup> Parece que la contrición no es « el dolor concebido por los pecados con el propósito de confesar y satisfacer », como algunos la definen, porque, como dice San Agustín (De civ. Dei. l. 14, c.

6), « el dolor es de las cosas que suceden no queriéndolas nosotros ». Es así que los pecados no tienen este carácter; luego la contrición no es un dolor por los pecados.

2.<sup>o</sup> La contrición nos es dada por Dios; y lo que se da, no es tomado. Luego la contrición no es dolor asumido.

3.<sup>o</sup> La satisfaccion y la confesion son

(1) En la *Introducción* de esta obra queda dicho lo que dió margen á este Suplemento. Escrito había el Santo Doctor las noventa cuestiones de la 3.<sup>a</sup> parte de la Suma, cuando, impedido por su temprana muerte, fué preciso dejar incompleta tan interesantísima parte de su obra. Para llenar este vacío, pensóse en la misma doctrina del Santo y en efecto, con lo que dijo en la exposicion del libro de las *Sentencias*, se completó la 3.<sup>a</sup> parte de la Suma, en forma y con nombre de Suplemento. (Nota de D. Diego Isidoro y García, presbítero, al cual pertenecen todas las de este Suplemento.)

(2) En este artículo quedan impugnados los errores de Wicief, Pedro de Osma y Lutero acordes en negar la confesion por bastar, segun ellos, para la remision de los pecados, la contrición, del modo que ellos la entendian. Los concilios de Constanza y Trento se encargaron de condenar las doctrinas del hereje ingles y las del patriarca del protestantismo.

En cuanto al doctor español dirémos que el papa Sixto IV sometió al exámen de su doctrina á D. Pedro Carrillo, arzobispo de Toledo. Este prelado juntó en Alcalá cincuenta y dos teólogos y canonistas para cumplir su cometido y allí comparció ademas el mismo Pedro de Osma para vindicarse. Vano empeño. El cardenal Carrillo, siguiendo el dictámen unánime de la Junta y en virtud de la autoridad apostólica de que se hallaba investido, condenó los siete principales errores que se le inculparon. Con él murieron igualmente sus errores; pues es timbre de nuestra patria la repulsion con que siempre fué mirada la herejía, hasta el punto de que, y sin citar otros hechos, veamos en el presente caso á la universidad de Salamanca quemando la misma cátedra en que se sentó Osma, como profesor de prima de teología que desde ella esplicara. (Véase á D. Vicente de la Fuente, *Historia eclesiástica*, t. II, página 452).

necesarias para que se remita la pena que no fue remitida en la contrición. Pero algunas veces se remite toda la pena en la contrición. Luego no es necesario siempre que el contrito tenga *propósito* de confesar y de satisfacer.

Por el contrario: es preciso atenerse á la definición precedente.

**Conclusion.** *Esta definición es conveniente.*

Responderémos que, como se dice (Eccli. 10, 15), *el principio de todo pecado es la soberbia*, por la cual el hombre adhiriéndose á su propio sentido, se separa de los preceptos divinos; y por esto es preciso que lo que destruye el pecado, haga separarse al hombre de su propio sentido. Mas el que persevera en el suyo, es llamado por analogía rígido y duro; á la manera que se llama duro en las cosas materiales lo que no cede al tacto; por consiguiente se dice que un individuo se rompe, cuando es separado de su propio sentimiento. Mas entre la fracción y división en partes pequeñas, ó contrición en las cosas materiales, de las que se toman estas espresiones para aplicarlas á las cosas espirituales, hay esta diferencia como se dice (Meteor. l. 4, c. 12 y 9), cual es, que se dicen romperse algunas cosas, cuando se dividen en grandes partes, mientras que se dice que están hechas pedazos pequeños ó trituradas, cuando lo que en sí era sólido se reduce á partes muy pequeñas. Y puesto que para el perdón del pecado se requiere que el hombre abandone totalmente el afecto del pecado, el cual tenía por cierta continuación y solidez en su propio sentido; por eso aquel acto, por el que se perdona el pecado, se dice contrición por semejanza. En esta contrición pueden considerarse varias cosas, á saber: la sustancia misma del acto, el modo de obrar, el principio y el efecto; y según esto se encuentran diferentes definiciones acerca de la contrición; porque en cuanto á la *sustancia* misma del acto se da la predicha definición; y puesto que el acto de contrición es acto de virtud, y es parte del sacramento de la peniten-

cia, por eso se manifiesta en la predicha definición, en cuanto es acto de virtud, en que se designa su género, esto es, *el dolor*, y el objeto en que se dice por *los pecados*; y la elección que se requiere para el acto de la virtud, al decirse tomado (*assumptus*). Mas en cuanto es parte del sacramento, en que se designa el orden de esta parte del sacramento con las otras partes, cuando se dice *con propósito de confesar y de satisfacer* (1). También se encuentra otra definición que define la contrición, según que es acto de virtud solamente; pero se agrega á la predicha definición la diferencia que contrae á la misma á una virtud especial, esto es, á la penitencia. En efecto se dice que « la contrición es el dolor voluntario » por el pecado que castiga en sí lo que se duele haber cometido », pues en lo que se añade *que castiga*, se contrae á una virtud especial. Encuéntrase también otra definición de San Isidoro (De sum. bono, l. 2, c. 12) cual es: *la contrición es la compuncion y humildad de la mente acompañada de lágrimas, que procede del recuerdo del pecado y del temor del juicio*. Esta definición indica la razón del nombre al decir *humildad de la mente*; porque, así como por la soberbia se hace uno rígido (ó terco) en su propio sentido, así también se humilla, porque al estar contrito, se separa de ese mismo sentido. Expresa asimismo su modo exterior por estas palabras; *acompañada de lágrimas*; y el principio de contrición al decirse, *que proviene del recuerdo del pecado etc.* Otra da San Agustín (implic. sup. Psalm. 46) que designa el efecto de la contrición, cual es: *la contrición es el dolor que perdona el pecado*. Otra se toma de las palabras de San Gregorio (hom. 22 in Ezech. port. med. t. 11) que es: *contrición es la humildad del espíritu que aniquila el pecado entre la esperanza y el temor*. Y esta definición indica la razón del nombre al decir, que la contrición es *la humildad del espíritu*, su efecto, cuando dice, *que aniquila el pecado*, y su origen, al decirse *entre la esperanza y el temor*;

(1) No se olvide que el Santo habla con personas que entienden de filosofía; y sabido es que la definición, para que sea adecuada, debe constar de género próximo y última diferencia. Al género, dice el Santo, pertenece en la definición

dada la palabra *dolor*; y como esto no basta para constituir dolor con relación á la penitencia, por eso añade la última diferencia ó sea el objeto del dolor, que en el presente caso son los pecados, *pro peccatis*.



y no solo establece la causa principal, que es el temor, sino tambien la causa concomitante que es la esperanza, sin la que el temor pudiera ocasionar la desesperacion.

Al argumento 1.º dirémos, que aunque los pecados, cuando acontecieron, fueron voluntarios, sin embargo, cuando estamos contritos de ellos, no son voluntarios, y por eso suceden no queriendo nosotros; no en verdad segun la voluntad que tuvimos cuando los queríamos, sino segun la que tenemos ahora, por la que queremos que jamás hubieran existido.

Al 2.º que la contricion proviene de solo Dios en cuanto á la forma de que está revestida; pero en cuanto á la sustancia del acto proviene del libre albedrío y de Dios, que coopera en todas las obras de la naturaleza y de la voluntad.

Al 3.º que aunque toda la pena pueda perdonarse por la contricion, sin embargo aun es necesaria la confesion y la satisfaccion, ya porque el hombre no puede estar seguro que su contricion fue bastante para destruirlo todo, ya tambien porque la confesion y la satisfaccion son de precepto (1). Por consiguiente se constituiría en transgresor si no confesase y satisfaciese.

#### ARTICULO II. — La contricion es acto de virtud? (2)

1.º Parece que la contricion no es acto de virtud; porque las pasiones no son los actos de las virtudes, puesto que «por» ellas ni somos alabados ni vituperados», como se dice (Ethic. I. 2, c. 5). Es asi que el dolor es una pasion. Luego siendo la contricion un dolor, parece que no es acto de virtud.

2.º Así como la contricion se dice de *à terendo* (*machacar*), así tambien la atricion. Pero la atricion no es un acto de virtud, como todos dicen. Luego tampoco la contricion.

Por el contrario: ninguna cosa es meritoria, sino el acto de la virtud. Es así que la contricion es cierto acto meritorio. Luego es acto de virtud.

**Conclusion.** *La contricion, segun la propiedad del nombre, no significa acto de virtud, sino más bien cierta pasion corporal.*

Responderémos, que la contricion segun la propiedad de su nombre no significa un acto de virtud, sino más bien cierta pasion corporal. Pero aquí no se trata de esta manera de la contricion, sino de lo que se la hace significar por analogía; porque, así como el orgullo de la voluntad propia para hacer el mal implica cuanto es de sí el mal en su género, así el aniquilamiento de aquella voluntad y su trituracion implica en sí el bien por su género; porque esto es detestar la voluntad propia con que se cometió el pecado. Por lo tanto la contricion, que significa esto, importa alguna rectitud de la voluntad y por esto es acto de aquella virtud de la penitencia cuyo objeto es detestar y destruir el pecado pasado, como se ve por lo dicho en la décimacarta distincion (Sent. I. 4 y part. 3, C. 84).

Al argumento 1.º dirémos, que en la contricion hay un doble dolor del pecado: uno en la parte sensitiva, el cual es pasion, y aquí no hay esencialmente contricion, segun que es acto de virtud, sino más bien efecto de ella; porque, así como la virtud de la penitencia ocasiona al cuerpo una pena exterior para recompensar la ofensa que se ha cometido contra Dios con el concurso de los miembros, asimismo hace sentir al concupiscible la pena del predicho dolor (3) puesto que tambien la misma cooperaba á los pecados. Sin embargo este dolor puede pertenecer á la contricion en cuanto es una parte del sacramento, puesto que los sacramentos no consisten solamente en los actos interiores, sino tambien en los exteriores y en las cosas sensibles. El otro dolor existe en la voluntad, el cual no es otra cosa que el desagrado de algun mal, segun que los afectos de la voluntad se denominan por los nombres de las pasiones, como se ha dicho (Sentent. I. 3, dist. 26, q. 1 á. 5); y así la contricion es el dolor por esencia

(1) Es decir, forma parte del sacramento de la penitencia cuando se considera ese dolor y se le une á las otras partes de que consta la definicion.

(2) Así lo declaró el concilio de Trento, sess. 14, canon 6.º

y cap. 8.

(3) El dolor de los pecados, segun en el anterior articulo ha explicado el Santo.

y es acto de la virtud de la penitencia.

Al 2.º que la atrición indica (1) la entrada á la perfecta contrición (2); por lo cual en las cosas corporales se llaman atritas las que en algun modo han sido disminuidas, pero que aun no lo han sido perfectamente; mientras que se llaman contritas, cuando todas las partes á la vez han sido divididas hasta llegar al más mínimo tamaño. Por lo tanto, la atrición significa en las cosas espirituales cierto desagrado de los pecados cometidos, pero no el perfecto, y la contrición el perfecto (3).

**ARTICULO III. — La atrición puede hacerse contrición ? (4)**

1.º Parece que la atrición puede hacerse contrición; porque esta difiere de aquella, como lo formado de lo informe. Es así que la fe informe se hace formada; luego la atrición puede hacerse contrición.

2.º La materia recibe la perfección, separada la privación. Pero el dolor es á la gracia, como la materia á la forma, puesto que la gracia informa el dolor. Luego el dolor que era ántes informe, existente la culpa, que es la privación de la gracia, quitada la culpa, recibe la perfección de la forma de la gracia y en este caso lo mismo que ántes.

Por el contrario: de dos cosas, cuyos principios son absolutamente diversos, la una no puede hacerse lo que es la otra. Pero el principio de la atrición es el temor servil, mientras que el de la contrición el temor filial. Luego la atrición no puede hacerse contrición.

**Conclusion.** *Como todo acto, no formado por la caridad, pasa y no permanece cuando llega la caridad, resulta que no puede suceder que la atrición, que significa un tal acto, se haga contrición.*

(1) « El atrito, dice el cardenal Cayetano, está en camino » para la contrición, » que es lo mismo que indica el angélico Doctor.

(2) El concilio de Trento nos enseña que la contrición imperfecta es un don de Dios y un impulso del Espíritu Santo, con cuyo auxilio *viam sibi ad justitiam parat*; se prepara á la justificación.

(3) Queda, pues, en este artículo previamente impugnada

Responderémos, que sobre esto hay dos opiniones; pues unos dicen que la atrición se hace contrición, como la fe informe se hace formada. Pero esto, como se ve no puede ser; puesto que aunque el hábito de la fe informe se haga formado, sin embargo, jamás el acto de la fe informe se hace acto de la fe formada, puesto que aquel acto informe pasa y no permanece, llegando la caridad. La atrición y contrición empero, no indican hábito, sino solamente acto; por otra parte, los hábitos de las virtudes infusas que se refieren á la voluntad, no pueden ser informes; puesto que resultan de la caridad, como se ha dicho en el libro tercero (dist. 27, q. 2, a. ult. q. 3). Por consiguiente ántes que se infunda la gracia, no existe el hábito del que emana despues el acto de la contrición, y así de ningun modo puede la atrición hacerse contrición, y esto es lo que dice la otra opinión.

Al argumento 1.º dirémos que no hay paridad entre la fe y la contrición, como se ha dicho.

Al 2.º que, alejada la privación de la materia, que permanece llegando la perfección, se forma aquella materia: pero aquel dolor que era informe, no permanece con la caridad sobreviniente, y por lo tanto, no puede formarse. O debe decirse que la materia no tiene origen esencialmente de la forma, como el acto lo tiene del hábito, por el que se forma. Por consiguiente, no hay inconveniente que la materia sea revestida de nuevo por alguna forma que no tenía al principio; pero esto es imposible tratándose del acto, como lo es el que algo mismo numéricamente nazca del principio de que ántes no nacía; puesto que la cosa se produce una vez solamente al ser.

la doctrina de Lutero, que condenaba la contrición cuando procedía de la atrición. O en otros términos, que el temor del infierno y la contrición que de esa consideración se seguía, vuelven al hombre hipócrita y mayor pecador. El santo Concilio anatematizó esta doctrina en el cánón 5, sess. 14.

(1) El Santo Doctor y con él Suarez (q. 45, disp. 5.º sec. t. 3) Ledesma (sobre este artículo de la *Suma*) y otros muchos teólogos responden negativamente.

## CUESTION II.

### Objeto de la contricion.

Tratarémos del objeto de la contricion en los artículos siguientes : 1.º El hombre debe estar contrito de las penas ? — 2.º Del pecado original ? — 3.º De todo pecado actual cometido ? — 4.º Del pecado actual que ha de cometerse ? — 5.º Del pecado ajeno ? — 6.º De cada uno de los pecados mortales ?

**ARTICULO I. — Debe el hombre estar contrito de las penas, y no solamente de la culpa (1) ?**

1.º Parece que el hombre debe estar contrito de las penas, y no solamente de la culpa; porque San Agustín dice en el libro de la penitencia (hom. ult. inter quinquaginta, c. 2): « nadie desea la » vida eterna, si no se arrepiente de esta » vida mortal ». Es así que la mortalidad de la vida es cierta pena. Luego el penitente debe estar contrito también de las penas.

2.º Dice el Maestro de las sentencias (Sentent. 4, dist. 16, ex verbis Augustini; alius auctor in libro De vera et falsa pœnitent. c. 14), que el penitente debe dolerse de haberse privado de la virtud. Mas la privación de la virtud es cierta pena, luego la contricion es también dolor de las penas.

Por él contrario: nadie tiene aquello de que se duele; pero el penitente como su nombre indica, tiene la pena. Luego no se duele de la pena, y en tal caso la contricion, que es un dolor penitencial, no es de la pena.

**Conclusion.** *No encontrándose en los males de pena ninguna dureza de la voluntad, cuya trituracion es lo que significa la contricion, resulta que solo de las*

*culpas puede darse esa misma contricion, aunque podamos por otro lado dolernos de los males de pena.*

Responderémos, que la contricion importa, como se ha dicho (C. 1, a. 1), la trituracion de alguna cosa dura ó íntegra. Pues bien, esta integridad y dureza se encuentra en el mal de la culpa, puesto que la voluntad, que es causa de la misma en el que obra mal, está en sus términos y no cede al precepto de la ley, y por lo tanto el disgusto de este mal se dice por semejanza *contricion*. Esta semejanza empero no puede adaptarse al mal de la pena, puesto que la pena indica simplemente disminucion, y por esto puede existir dolor de los males de la pena, más no contricion.

Al argumento 1.º dirémos, que la penitencia, segun San Agustín, debe ser de esta vida mortal, no por razon de la misma mortalidad, á no ser que la penitencia se diga en sentido lato por todo dolor, sino por razon de los pecados (2), á que somos llevados por consecuencia de la debilidad de esta vida.

Al 2.º que aquel dolor, por el que uno se duele de la pérdida de la virtud por el pecado, no es esencialmente la contricion misma, sino es su principio, pues así como alguno se mueve á apetecer algo por el bien que de ello espera, así

(1) La sentencia negativa es comun entre los teólogos. El concilio de Florencia, al aprobar el *Decreto de Eugenio IX sobre los Armenios*, dijo lo propio, escluyendo la pena de la definicion que dió de la contricion. Despues de este concilio vino el Tridentino, que tampoco mencionó la pena al definir esta virtud, en la sess. 14, cap. 4.º

(2) «Hablando en propiedad, dice el Santo Doctor (en la » p. III, c. 84, art. 2.º ad 3) nos arrepentimos solamente de lo » con nuestra voluntad hemos cometido.» Infiérese por consiguiente que el objeto de la contricion no puede ser la pena, puesto que de ningun modo es voluntaria.

tambien se mueve á dolerse de algo por el mal que de ello es consiguiente.

**ARTÍCULO II. — La contricion debe ser del pecado original ? (1)**

1.º Parece que la contricion debe ser del pecado original; porque debemos estar contritos del pecado actual, no por razon del acto, en cuanto es cierto ente, sino por razon de la deformidad, puesto que el acto segun su sustancia es cierto bien y viene de Dios. Pero el pecado original tiene deformidad, como tambien el actual. Luego debemos igualmente estar contritos de él.

2.º Por el pecado original fué separado el hombre de Dios, puesto que su pena era la carencia de la vision divina. Es así que á cada cual debe desagradar el haber sido separado de Dios. Luego el hombre debe disgustarse del pecado original; y en tal caso debe tener contricion de él.

Por el contrario: la medicina debe ser proporcionada á la enfermedad. Mas el pecado original se contrajo sin nuestra voluntad. Luego no se requiere que por medio del acto de la voluntad, que es la contricion, seamos purificados del mismo.

**Conclusion.** *No puede darse contricion del pecado original, propiamente hablando, sino solo desagrado ó dolor.*

Responderémos, que la contricion es el dolor, como se ha dicho (C. 1, a. 1 y 2), que mira y que en cierto modo quebranta la dureza de la voluntad. Por lo tanto solamente puede tener por objeto aquellos pecados que nos provienen por la dureza de nuestra voluntad. Y puesto que el pecado original no ha sido producido por nuestra voluntad, sino contraido por el origen de la naturaleza viciada; por eso *no puede haber contricion, propiamente hablando, de este pecado, sino solamente el desagrado ó dolor* (2).

Al argumento 1.º dirémos que la contricion no es del pecado, por razon de la

(1) La contricion, segun el santo concilio de Trento, se define: *Animi dolor et detestatio de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero* (sess. 14, cap. 4). Ni en esta definicion, ni en su análoga del concilio de Florencia, vése palabra alguna por donde pueda inferirse que debamos dolernos del pecado original. Si pues, el pecado original, como tal pecado, no está, por ejemplo, cometido por este niño que le tiene, si guese que la definicion dada no le comprende. Así discurre el cardenal Cayetano sobre este artículo.

sustancia del acto solamente, porque de esto no tiene razon de mal, ni tampoco por razon de la deformidad solamente, porque esta no designa por sí la naturaleza de la culpa, sino que algunas veces importa la pena. Debe ser sin embargo la contricion, acerca del pecado en cuanto importa deformidad proveniente del acto de la voluntad, y esto no existe en el pecado original, y por eso no hay contricion de él.

De la misma manera debe decirse al 2.º porque la separacion de la voluntad es á la que se debe la contricion.

**ARTÍCULO III. — Debemos tener contricion de todo pecado actual ? (3)**

1.º Parece que no de todo pecado actual cometido por nosotros debemos tener contricion, porque los contrarios se curan por sus contrarios. Pero ciertos pecados se cometen por medio de la tristeza, como la acidia y la envidia. Luego la medicina de ellos no debe ser la tristeza, que es la contricion, sino el gozo.

2.º La contricion es el acto de la voluntad que no puede ser de lo que no está sujeto al conocimiento. Mas hay ciertos pecados que no tenemos en el conocimiento, como los olvidados. Luego de ellos no puede haber contricion.

3.º Por la contricion voluntaria se borran aquellos pecados que se cometen por la voluntad. Y la ignorancia destruye lo voluntario, como consta por el Filósofo (*Ethic*, l. 3, c. 1). Luego la contricion no debe ser de las cosas que suceden por ignorancia.

4.º No debe haber contricion de aquel pecado que no se quita por ella. Pero ciertos pecados no se quitan por la contricion, como los veniales, los cuales permanecen aún despues de la gracia de la contricion. Luego la contricion no debe ser de todos los pecados pasados.

Por el contrario: la penitencia es la medicina contra todos los pecados actua-

(2) Debemos sentir naturalmente haber nacido con este pecado, *hijos de ira*, como dice el Apóstol: y hemos de procurar tambien extinguir ó atajar las consecuencias que en nuestra naturaleza produjo; pero nunca podremos tener contricion de un pecado, en cuya comision no intervino nuestra voluntad.

(3) El Santo Doctor responde afirmativamente; y los concilios citados, al definir la contricion, espresaron la misma doctrina, pues solo hablan del *pecado cometido*, sin distincion de ningun género.

les. Pero la penitencia no lo es de algunos de los cuales no lo es la contrición, que es su primera parte. Luego la contrición también debe ser de todos los pecados.

Además, ningún pecado se perdona, á no ser que alguno se justifique; y para la justificación se requiere la contrición, como se ha dicho (C. 1, a. 1). Luego es preciso estar contrito de todo pecado, cualquiera que sea.

**Conclusion.** *Contrayendo la voluntad cierta dureza á causa de todo pecado actual, síguese que para el perdón de este se necesita de la contrición, la cual quebranta esa misma dureza de la voluntad.*

Responderémos, que toda culpa actual proviene de que nuestra voluntad no cede á la ley de Dios, ya infringiéndola ya omitiéndola, ú obrando fuera de ella (1). Y puesto que es duro lo que tiene potencia para no sufrir con facilidad, por eso en todo pecado actual hay cierta dureza de la voluntad. Y por esto si el pecado debe ser curado, es preciso que se perdone por la contrición, que quebranta el corazón.

Al argumento 1.º dirémos que, como consta de lo dicho (aquí y en el art. anterior al 1.º), la contrición se opone al pecado por aquella parte por la cual procede de la elección de la voluntad, que no sigue el imperio de la ley divina, y no por parte de lo que es material en el pecado; y esto es aquello sobre lo que cae la elección de la voluntad. Pero la elección de la voluntad cae no solamente sobre los actos de las demás potencias, de las que usa la voluntad para su fin, sino también sobre el acto propio de la misma voluntad: porque la voluntad desea querer algo. Y así la elección de la voluntad cae sobre aquel dolor ó tristeza que se encuentra en el pecado de la envidia y semejantes, (2) sea que este dolor exista en el sentido, ó sea que exista en la voluntad misma. Por lo tanto el dolor de la contrición se opone á aquellos pecados.

Al 2.º que el olvido de algo puede ser de dos maneras; ó de modo que se haya

totalmente escapado de la memoria, y en tal caso no puede uno inquirirlo; ó de modo que se haya escapado en parte, y en parte permanezca en ella; como cuando recuerdo haber oído alguna cosa en general é ignoro qué en particular, en cuyo caso indago en la memoria, para volver á acordarme. Según esto también un pecado puede ser olvidado de dos maneras, ó de modo que esté en la memoria en general, y no en particular (3), y en este caso debe meditar el hombre para encontrarle, puesto que está obligado especialmente á tener contrición de todo pecado mortal. Pero si no puede encontrarle después de haber puesto todo su cuidado en ello, basta que esté contrito de él según el conocimiento que de él conserva, y debe no solo dolerse de él, sino también del olvido que ha tenido lugar por el descuido. Si el pecado se hubiese escapado totalmente de la memoria, entonces está excusado de su deber por lo mismo que está en la imposibilidad de cumplir, y basta una contrición general en todo aquello en que ofendió á Dios (4). Pero cuando se quita esta imposibilidad, como cuando se recuerda el pecado, en este caso está obligado el hombre especialmente á tener contrición de él, á la manera que el pobre que no puede pagar lo que debe, se excusa de ello; y sin embargo está obligado la primera vez que pudiere.

Al 3.º que si la ignorancia quitase totalmente la voluntad de obrar mal, excusaría y no sería un pecado; pero algunas veces no destruye totalmente la voluntad, y en este caso no excusa del todo, sino algún tanto, y por esto el hombre debe estar contrito del pecado cometido por ignorancia (5).

Al 4.º que después de la contrición del pecado mortal, puede quedar el venial, pero no después de la contrición de un pecado venial, y por lo tanto debe haber también contrición sobre los pecados veniales del mismo modo que penitencia, como se ha dicho (Sent. 4, dist. 16, q. 2, a. 2, y P. III, C. 87, a. 1).

(1) Como sucede en el pecado venial.

(2) Como, por ejemplo, en la acidia, que es tristeza del bien divino, como en la envidia, que es tristeza del bien ajeno.

(3) Sucede en efecto que nos acordamos haber pecado; pero

no podemos recordar qué pecado es el cometido.

(4) Lo mismo enseñó después el santo concilio de Trento en la sess. 14, cap. 5.

(5) Consúltese lo dicho en la 1.ª-2.ª, c. 6, a. 8.

**ARTÍCULO IV. — Debe uno estar contrito de los pecados futuros? (1)**

1.º Parece que tambien debe alguno estar contrito de los pecados futuros; porque la contricion es el acto del libre albedrío; y el libre albedrío se estiende más á las cosas futuras que á las pasadas, puesto que la eleccion, que es acto del libre albedrío es acerca de los futuros contingentes, como se dice (Ethic. l. 3, c. 2 y 3). Luego la contricion es más de los pecados futuros que de los pasados.

2.º El pecado se agrava por el efecto consiguiente; por lo que dice San Jerónimo (lo mismo dice San Basilio in lib. De vera Virginit), que la pena de Arrio no está aún determinada, porque aún es posible que algunos caigan por su herejía, cuya caída aumente su castigo; y lo mismo sucede con aquel que es juzgado homicida, si hiere mortalmente, aún ántes de que muera el herido. Pero en aquel intervalo que media debe el pecador estar contrito del pecado. Luego no solamente debe deplorarle segun la cantidad que tiene por el acto pasado, sino tambien por la que tiene por el futuro; y en este caso la contricion mira al futuro.

Por el contrario: la contricion es parte de la penitencia. Pero la penitencia siempre mira á las cosas pasadas. Luego tambien la contricion, y así no es del pecado futuro.

**Conclusion.** *Siendo la contricion el acto principal de la penitencia, cuyo objeto propio es el pecado ántes cometido, síguese que no puede recaer sino sobre los pecados pasados propiamente hablando; y acerca de los pecados futuros solo los precave, en cuanto para ello está asociada de la virtud de la prudenciz.*

**Responderémos,** que en todos los motores y móviles ordenados sucede que el motor inferior tiene un movimiento propio, é independientemente de este movimiento sigue en algo el movimiento del motor superior; como se ve evidentemente en el movimiento de los planetas que, independientemente de sus movimien-

tos propios, siguen el movimiento del primer orbe. Pero en todas las virtudes morales el primer motor es la misma prudencia que se llama directiva de las virtudes. Por lo tanto, cualquiera virtud moral con movimiento propio tiene algo del movimiento de la prudencia. Y por eso, siendo la penitencia cierta virtud moral, puesto que es parte de la justicia, es consiguiente con el acto propio el movimiento de la prudencia. Pero su acto propio está en el objeto propio, que es el pecado cometido. Por consiguiente su acto propio y principal, es decir, la contricion, segun su especie, se refiere solamente al pecado pasado; y por consecuencia se refiere al pecado futuro, (2) segun que tiene unido algo del acto de la prudencia; y, sin embargo, no se mueve al futuro segun la naturaleza de la propia especie. Y por esto el que está contrito se duele del pecado pasado y se precave del futuro. Pero no se dice que la contricion tiene por objeto el pecado futuro, sino más bien la precaucion, que es una parte de la prudencia unida á la contricion.

Al argumento 1.º dirémos, que se dice que el libre albedrío tiene por objeto los contingentes futuros, segun que es de los actos, pero no segun que es acerca de los objetos de los actos, puesto que el hombre puede meditar por el libre albedrío sobre las cosas pasadas y necesarias; sin embargo, el acto mismo de la meditacion, segun que cae bajo el libre albedrío, es contingente futuro. Y así tambien el acto de la contricion es contingente futuro, segun que cae bajo el libre albedrío; pero su objeto puede ser pasado.

Al 2.º que aquel efecto consiguiente, que agrava el pecado, ya precedió en el acto como en la causa, y por lo tanto cuando ha sido cometido tuvo toda su gravedad y por efecto consiguiente no le aumenta algo en cuanto á la naturaleza de la culpa, aunque le aumente en cuanto á la pena accidental en el sentido de que *el pecador* tendrá muchas razones de dolerse en el infierno de los muchos males consiguientes de su pecado. En este concepto habla San Jerónimo. Luego no

(1) La negativa consta de la misma definicion dada por los concilios de la contricion, la cual recae en el pecado cometido, no el que está por cometer.

(2) En el sentido de incluir en sí mismo el propósito de no pecar en lo futuro.

es preciso que haya contrición sino de los pecados pasados.

**ARTÍCULO V. — Debe el hombre tener contrición del pecado ajeno?**

1.º Parece que el hombre debe tener contrición del pecado ajeno; porque no pide alguno indulgencia, sino del pecado de que está contrito. Pero se pide indulgencia de los pecados ajenos (Ps. 18, 14): *de los ajenos perdona á tu siervo*. Luego el hombre debe tener contrición de los pecados ajenos.

2.º El hombre debe por caridad amar al prójimo como á sí mismo. Pero por amor de sí se duele de sus males y desea los bienes. Luego estando obligados á desear al prójimo los bienes de la gracia, como á nosotros, parece que debemos dolernos de sus pecados, como también de los nuestros. Y como la contrición no es otra cosa que el dolor de los pecados, es lógico que el hombre debe tener contrición de los pecados ajenos.

Por el contrario: la contrición es acto de la virtud de la penitencia, y nadie se arrepiente, sino de las cosas que hizo. Luego ninguno tiene contrición de los pecados ajenos.

**Conclusion.** *Debiendo colocarse la contrición en aquel en quien estuvo la anterior dureza del pecado, infiérese que nadie puede estar contrito de los pecados ajenos, aunque digamos que de ellos nos dolemos.*

Responderémos, que lo que es contrito es lo que ántes fue duro y entero. Por consiguiente, es preciso que la contrición del pecado exista en *el que estuvo la anterior dureza del pecado; y así no hay contrición de los pecados ajenos* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que el profeta pide se le perdone de los pecados ajenos, en el sentido de que por la relación con los pecadores contrae uno por consentimiento alguna inmundicia, como está escrito (Ps. 17, 27): *con el torcido te torcerás*.

Al 2.º que debemos dolernos de los

pecados de otros; sin embargo, no es preciso que tengamos contrición de ellos, puesto que no todo dolor del pecado pasado es contrición, como consta de lo dicho (aquí, y a. 2) (2).

**ARTÍCULO VI. — ¿Se requiere la contrición sobre cada uno de los pecados mortales?**

1.º Parece que no se requiere la contrición sobre cada uno de los pecados mortales; porque el movimiento de la contrición está en la justificación que es instantánea. Pero el hombre no puede meditar instantáneamente en cada uno de los pecados. Luego no es preciso que la contrición sea de cada uno de los pecados.

2.º La contrición debe ser de los pecados, según que separan de Dios, puesto que la conversión á la criatura sin la separación de Dios no requiere la contrición. Mas todos los pecados mortales convienen en la aversión ó separación. Luego contra todos basta una sola contrición.

3.º Más convienen los pecados mortales entre sí, que el actual y el original. Es así que un solo bautismo borra los actuales todos y el original: luego una contrición general borra todos los pecados mortales.

Por el contrario: para diversas enfermedades hay diversas medicinas, puesto que «no sana el ojo lo que sana el talon, como dice San Jerónimo (sup. illud Marc. 9: *Hoc genus dæmoniorum*). Pero la contrición es la medicina singular contra un solo pecado mortal. Luego no basta una contrición comun de todos los pecados.

Además, la contrición se explica por medio de la confesión; y es preciso confesar cada uno de los pecados mortales. Luego también tener contrición de cada uno de ellos.

**Conclusion.** *La contrición, en cuanto á su principio, debe ser de cada uno de los pecados mortales que vienen á la memo-*

(1) Nadie aborrece tanto los pecados ajenos, como Jesuérsto los aborreció. Sin embargo, jamás tuvo penitencia de ellos, según queda dicho en la P. III, c. 7, a. 2.

(2) Antes que el Angélico Doctor el concilio de Aquisgran (cap. 36) había insinuado la misma doctrina, exhortando á los

sacerdotes á que, siguiendo el ejemplo del Apóstol y de Jeremías, *lloren los pecados del pueblo, aunque por afecto de compasión, no como por sí propios cometidos: affectu compatiendi, non actione commisi.*

ria; pero en cuanto á su término, basta una sola contricion para todos.

Responderémos, que la contricion puede considerarse de dos modos, á saber, en cuanto á su principio y en cuanto al término. Y digo principio de contricion á la meditacion, por la que uno piensa sobre el pecado, y se duele, aunque no con dolor de contricion al ménos, con dolor de atricion. Pero el término de la contricion es cuando aquel dolor está ya informado por la gracia. Luego en cuanto al principio de la contricion, es preciso que uno esté contrito (1) de cada uno de los pecados que recuerda; y en cuanto al término, basta que sea una general á todos; pues entonces aquel movimiento obra en fuerza de todas las disposiciones anteriores.

De lo espuesto se deduce la contestacion al primer argumento.

Al 2.º dirémos, que aunque todos los pecados mortales convienen en la aversion, sin embargo difieren en la causa y modo de la aversion y en la cantidad de alejamiento de Dios y esto es segun la diversidad de la conversion.

Al 3.º que el bautismo obra en virtud del mérito de Cristo, que la tuvo infi-

nita para borrar todos los pecados, y por eso basta uno contra todos ellos. Pero en la contricion se requiere con el mérito de Cristo el acto nuestro; y por lo tanto es preciso que corresponda á cada pecado en particular, no teniendo la infinita virtud para la contricion. O debe decirse que el bautismo es la generacion espiritual; la penitencia, en cuanto á la contricion y otras partes suyas, es cierta sanacion espiritual por modo de cierta alteracion. Sin embargo, se ve evidentemente en la generacion corporal de alguna cosa, que va acompañada de la corrupcion, que por una generacion se remueven todos los accidentes contrarios de la cosa generada, que eran accidentes de la cosa corrompida; miéntras que en la alteracion se remueve solamente un accidente contrario al en que termina la alteracion. De la misma manera tambien un solo bautismo borra á la vez todos los pecados, dando vida nueva; miéntras que la penitencia no borra todos los pecados, si no se aplica á cada uno de ellos. Por consiguiente es preciso tener contricion de cada uno de ellos y confesarlos (*con separacion*) (2).

(1) Sobre esta doctrina tenemos tres sentencias, segun la clasificacion de San Alfonso, quien ademas enseña que absolutamente debe estarse por la negativa. El Doctor Angélico enseña que debe estarse por la misma (en su opúsculo De veritate, c. 29 a. 5, al 4.º) En el presente artículo de la *Suma* distingue, segun se verá en él; y en la P. III, C. 87, a. 1 está por la afirmativa, segun puede verse en San Alfonso, (l. vi, n. 438.) Pero este mismo Doctor asegura que cuando Santo

Tomás hablaba así, referiase á la confesion, en la cual necesariamente se debe recordar cada pecado y cada uno de ellos ir acompañado del suficiente dolor al ser confesado.

(2) Sea lo que fuere de la doctrina espuesta en este artículo, la consecuencia práctica es, dice el *Catecismo Romano*, que los fieles deben procurar tener dolor de cada uno de los pecados mortales cometidos y á esto se les debe exhortar.



## CUESTION III.

### Estension (quantitate) de la contricion.

1.º La contricion es el mayor dolor que puede haber en la naturaleza? 2.º El dolor de la contricion puede ser excesivo? 3.º Debe ser mayor el dolor de un pecado que el dolor de otro?

ARTÍCULO I. — ¿La contricion es el mayor dolor que puede existir en la naturaleza? (1)

1.º Parece que la contricion no es el mayor dolor que puede existir en la naturaleza; porque dolor es el sentido ó sensacion de una lesion. Pero algunas lesiones se sienten más que la lesion del pecado, como la lesion de una herida. Luego la contricion es el dolor más grande.

2.º Por el efecto formamos juicio de la causa. Y el efecto del dolor son las lágrimas. Luego no derramando algunas veces el contrito lágrimas corporales por los pecados, como lo hace, sin embargo, por la muerte del amigo, ó por un golpe recibido ó algo semejante; parece que la contricion no es el dolor más grande.

3.º Cuanto algo tiene más de mezcla de lo contrario, tanto ménos intenso es. Pero el dolor de la contricion tiene mucho de la mezcla del gozo; puesto que el contrito se regocija de la liberacion, de la esperanza del perdón y de muchas cosas análogas. Luego su dolor es mínimo.

4.º El dolor de la contricion es cierta displicencia; y hay muchas cosas que desagradan más al contrito que sus pecados pasados, porque no querrá soportar la pena del infierno mejor que pecar; ni haber soportado segunda vez todas las penas temporales ó áun soportarlas; de

otra manera pocos contritos se encontrarían. Luego el dolor de la contricion no es el más grande.

Por el contrario: segun San Agustin (De civit. Dei, l. 14, c. 7 y 9) « todo » dolor se funda en el amor». Pero el amor de la caridad, en el que se funda el dolor de la contricion, es el más grande. Luego tambien el dolor de la contricion es el más grande.

Ademas, el dolor es de lo malo. Luego de lo mas malo debe haber mayor dolor. Es así, que la culpa es mal mayor que la pena. Luego el dolor de la culpa, que es la contricion, escede á todo otro dolor.

*Conclusion. El dolor aquel que propia y esencialmente se llama contricion y que reside en la voluntad, cuando es de los mismos pecados que, por ser contrarios al último fin, desagradan sobre todas las cosas, con razon se dice que es el mayor dolor; pero no lo es aquel otro que la misma razon escita en la parte sensitiva, discurriendo sobre esos pecados.*

Responderémos, que como se ha dicho (C. 1, a. 2, al 1.º), en la contricion hay dos clases de dolor: uno está en la voluntad misma, *que es esencialmente la misma contricion*, la que no es otra cosa que la displicencia del pecado pasado y tal dolor en la contricion escede á todos los otros dolores, puesto que cuanto algo agrada, tanto desagrada su contrario; mas el fin último agrada sobre todas las cosas, puesto que todas se desean á causa del mismo; y por eso, *el pecado que separa del fin último, debe desagradar*

(1) Segun la Escritura y los Concilios el dolor de contricion debe ser *sumo*, como quiera que el pecado es el peso de todos los males. (Véase el Catecismo Romano, De penit n. 35).

sobre todo (1). Otro dolor existe en la parte sensitiva, el cual es causado por el primer dolor ó por la necesidad de la naturaleza, segun que las potencias inferiores siguen el movimiento de las superiores, ó por la eleccion, segun que el hombre penitente escita en sí mismo este dolor, para dolerse de sus pecados; y de ninguna de estas dos maneras es preciso que el dolor sea el más grande, puesto que las potencias inferiores se mueven con más vehemencia por sus propios objetos, que por la redundancia de las potencias superiores (2). Y por esto, cuanto la operacion de las potencias superiores es más cercana de los objetos de las inferiores, tanto más siguen el movimiento de estas. Y por tanto, mayor es el dolor en la parte sensitiva por consecuencia de una lesion sensible, que lo es el que redundará la misma de la razon; igualmente mayor es el que proviene de la razon, que delibera sobre las cosas corporales, que el que redundará de la razon, que considera las cosas espirituales. En su consecuencia, el dolor proviniente del pecado en la parte sensitiva por la displicencia de la razon no es mayor dolor que los otros dolores que residen en esta misma; y asimismo ni el dolor que ha sido tomado voluntariamente, ya porque el efecto inferior no obedece al superior á su albedrío, de modo que se siga tanta y tal pasion en el apetito inferior, cual ordena el superior, ya tambien porque las pasiones son empleadas por la razon en los actos de las virtudes, segun cierta medida, que algunas veces no guarda el dolor, que está sin la virtud, sino que le escede.

Al argumento 1.º dirémos, que así como el dolor sensible resulta de la sensacion de una lesion, así el dolor interior resulta del conocimiento de algo nocivo. Por lo tanto, aunque la lesion del pecado no se perciba por el sentido exterior; sin embargo, se percibe ser la máxima segun el sentido interior de la razon.

Al 2.º que las modificaciones corporales son consiguientes inmediatamente á

las pasiones de la parte sensitiva, y mediante estas á las afecciones de la apetitiva superior. De ahí es que por el dolor sensible ó tambien por lo nocivo sensible corren más pronto las lágrimas corporales, que por el dolor espiritual de la contricion.

Al 3.º que aquel gozo, que el penitente tiene de su dolor, no disminuye el disgusto, puesto que no le contraria, sino que le aumenta, segun que toda operacion se aumenta por la propia delectacion, como se dice (*Ethic.* l. 10, c. 5); á la manera que el que se deleita en aprender alguna ciencia, aprende mejor, y de la misma manera el que se alegra del disgusto, le tiene más vehemente. Pero bien puede ser que aquel gozo atempere el dolor por la razon resultante en la parte sensitiva.

Al 4.º que la cantidad de la displicencia de alguna cosa debe ser proporcionada á la de su malicia. Pero la malicia se mide en la culpa mortal por aquel contra quien se peca, en cuanto es indigna de él, y por aquel que peca, en cuanto le es nociva. Y puesto que el hombre debe amar más á Dios que á sí mismo, por eso debe odiar más la culpa, en cuanto es ofensa de Dios, que en cuanto le es dañosa. Mas le es nociva principalmente, en cuanto le separa de Dios; y por esta parte la separacion misma de Dios, que es cierta pena, debe desagradar más que la misma culpa, en cuanto esto produce daño, puesto que lo que se odia á causa de otro, se detesta ménos; pero ménos que la culpa, en cuanto es ofensa contra Dios. Empero entre todas las penas de la malicia se considera cierto órden segun la cantidad del daño. Por lo tanto, siendo el mayor daño el que nos priva del más grande bien, entre todas las penas será la mayor la separacion de Dios. Hay también otra cantidad de malicia accidental, que es preciso considerar en la displicencia, segun la razon del presente y del pasado; puesto que lo que pasó, ya no existe; por lo cual tiene ménos razon de malicia y bondad. De ahí es que el hombre rehuye más sufrir algo de mal en el presente ó

(1) O como dicen los teólogos el dolor de contricion es *appreciativè summus*, «el mayor en el aprecio.»

(2) Y por esto los teólogos dicen que el dolor de contricion no se necesita que sea *intensivè summus* «el mayor en la intensidad.» Sin embargo, dice el cardenal Lugo, no negamos la conveniencia de que el pecador se duela intensamente, ora

con objeto de estar más cierto de su penitencia, ora tambien para satisfacer más plenamente no solo por la culpa sino tambien por la pena; y en este sentido deben tomarse las expresiones de los SS. PP. al exigir un *dolor sumo*. (De Penit. disp. 5, n. 84-87).

futuro, que se horroriza del pasado. Por esta razon ninguna pasion del alma responde directamente al pasado, como el dolor responde al mal presente, y el temor al futuro. Y por eso, de dos males pasados, más aborrece el alma aquel, cuyo mayor efecto permanece en el presente ó es temido para el futuro, aunque fuere menor en el pasado. Y puesto que el efecto de la culpa procedente no se percibe á veces tanto como el efecto de la pena pasada, ya porque la culpa es curada más perfectamente que cierta pena, ya porque el defecto corporal es más manifiesto que el espiritual; por eso tambien el hombre bien dispuesto algunas veces percibe más en sí el horror de la pena precedente que el de la culpa anterior, aunque estuviera más dispuesto á sufrir la misma pena que á cometer la misma culpa. Debe tambien considerarse en la comparacion de la culpa y de la pena, que ciertas penas tienen inseparablemente unida la ofensa á Dios, como la separacion de Dios; otras aún añaden la perpetuidad, como la pena del infierno. Luego aquella pena, que tiene aneja la ofensa, debe ser evitada del mismo modo, que tambien la culpa; pero aquella que añade la perpetuidad, debe ser evitada, que la simple culpa. Sin embargo, si se separa de ellas la razon de la ofensa y se considera solamente la razon de la pena, tienen ménos malicia que culpa, en cuanto es una ofensa á Dios; y por esto deben desagradar ménos. Tambien es de saberse que, aunque deba ser tal la disposicion del contrito, sin embargo no debe ser tentado de ellas, puesto que el hombre no puede medir con facilidad sus efectos; algunas veces lo que desagrada ménos parece desagradar más, puesto que está más cercano del daño sensible lo que nos es más conocido (1).

**ARTÍCULO II. — Puede ser demasiado grande el dolor de contricion?**

1.º Parece que el dolor de la contricion

(1) Y en otra parte (quod lib. 1 a. 9) dice el Santo Doctor: «Así como las cosas deleitables mueven más consideradas en particular que en comun, así por el contrario aterrán también más las cosas terribles consideradas en particular. Por esto, descender en tales cosas á casos particulares, es inducir al hombre á la tentacion y ponerle en ocasion de pecar.» Apoyados en esta doctrina, todos los teólogos de mas nombradía, como S. Buenaventura, S. Alfonso, Ubel, Navarro, etc., reprueban el uso de ciertas comparaciones, como pri-

no puede ser demasiado grande, porque ningun dolor puede ser más inmoderado que aquel que destruye el propio sujeto. Pero el dolor de contricion, si es tanto que conduce á la muerte ó á la corrupcion del cuerpo, es laudable; pues dice San Anselmo (impl. in l. Medit.): «ójala se vivifiquen las entrañas de mi alma, de tal modo que se sequen las médulas de mi cuerpo», y San Agustin dice (es de un autor desconocido entre las obras del Santo, de contrit. cordis, c. 10) «ser él digno de que se le cieguen los ojos llorando». Luego el dolor de contricion no puede ser excesivo.

2.ª El dolor de contricion procede del amor de la caridad. Es así, que el amor de la caridad no puede ser excesivo: luego ni el dolor de la contricion.

Por el contrario: toda virtud moral se corrompe por la superabundancia y defecto. Pero la contricion es un acto de virtud moral, á saber, de la penitencia, puesto que es parte de la justicia. Luego puede haber un dolor superfluo de los pecados.

**Conclusion** *El dolor de contricion, en cuanto es desagrado en razon de pecado, como es la ofensa de Dios, no puede ser excesivo [1]. La contricion, en cuanto al dolor sensible, puede ser excesiva [2].*

**Responderemos**, que la contricion por parte del dolor que existe en la razon, es decir, de la displicencia que se tiene al pecado, en cuanto es ofensa de Dios, no puede ser excesiva; como tampoco el amor de la caridad, cuyo ardor regula el horror que se tiene del pecado. Pero en cuanto al dolor sensible puede ser excesivo, como tambien lo puede ser la afliccion exterior del cuerpo (2). En todos estos casos debe tomarse por regla la conservacion del sujeto y de la buena disposicion suficiente para las cosas que le incumben hacer; y por esto se dice (Rom. 12, 1): *vuestra sumision sea razonable.*

Al argumento 1.º dirémos que San

mero debes dejar que te asen vivo que el pecado con que en ocasiones se quiere probar el dolor del penitente.

(2) «Poco importa, dice San Jerónimo (como se refiere De Consecr. dist. 5, cap. Mediocriter) que en poco ó en mucho tiempo acabe con tu vida; porque aquel que aligie inmoderadamente su cuerpo sea con ayunos, sea con ayunos y vigilias juntamente, se parece á aquel que ofrece un sacrificio á Dios de los bienes usurpados.»

Anselmo deseaba que, para alimentar su devocion, se secase la médula de sus huesos, no de una manera material, sino por relacion á los deseos y á las concupiscencias corporales. Pero San Agustin, aunque se conocía digno de la pérdida de los ojos exteriores á causa del pecado, puesto que todo pecador no solo es digno de la muerte eterna sino tambien de la temporal; sin embargo, quería que le cesasen los ojos.

Al 2.º que aquel razonamiento procede del dolor que existe en la razon.

Al 3.º que se funda en el dolor de la parte sensitiva.

**ARTÍCULO III. — Debe ser mayor el dolor de un pecado que el de otro?**

1.º Parece que no debe ser mayor el dolor de un pecado que el de otro; porque San Jerónimo (Épist. 27, c. 7) alaba á Paula de « que lloraba los menores » pecados como los grandes ». Luego no debe dolerse más de uno que de otro.

2.º El movimiento de la contricion es súbito. Pero un movimiento súbito no puede ser á la vez más y ménos intenso. Luego la contricion no debe ser mayor de un pecado que de otro.

3.º La contricion es principalmente del pecado, segun que separa de Dios. Ahora bien, todos los pecados mortales convienen en la separacion, puesto que todos destruyen la gracia, con la que el alma se une á Dios. Luego de todos los pecados mortales se debe tener una contricion igual.

Por el contrario, dicese (Deuter. 25, 2): *segun la medida del pecado (1) será la tasa de los azotes*. Pero en la contricion los golpes se miden por los pecados, puesto que la contricion tiene anejo el propósito de satisfacer. Luego debe haber más contricion de un pecado que de otro.

Ademas, el hombre debè estar contrito de lo que debió evitar; y el hombre debería más evitar un pecado que otro, puesto que es más grave, si tuviera la necesidad de cometer uno de los dos. Luego de la misma manera debe dolerse más del uno, á saber, del más grave que del otro.

(1) En la Vulgata se dice *Pro mensura peccati* y no *secundum mensuram peccati*.

**Conclusion.** *Siendo Dios más ofendido con el pecado mayor que con el menor, es evidente que mayor contricion debe tenerse del pecado mayor que del menor*

**Responderémos,** que podemos hablar de la contricion de dos maneras: 1.º segun que corresponde por separado á cada pecado, y en este caso, en cuanto al dolor de la afeccion superior, se requiere que uno se duela mas del mayor pecado, puesto que la razon del dolor existe más en uno que en otro, á saber, la ofensa de Dios; porque cuanto más desordenado es el acto, tanto más se ofende á Dios; igualmente tambien, debiéndose mayor pena á mayor culpa, el dolor de la parte sensitiva debe ser tambien proporcionado á la gravedad de la culpa, segun que se le impone libremente como una pena del pecado que ha cometido. Pero segun que se produce en la parte inferior del alma por consecuencia de la influencia del apetito superior, la cantidad del dolor se considera segun las disposiciones de la parte inferior para recibir la impresion de la superior y no segun la cantidad del pecado. Del segundo modo puede considerarse la contricion, segun que es simultáneamente de todos los pecados, como en el acto de la justificacion; y ciertamente esta contricion, ó procede de la consideracion de cada uno de los pecados, y en este caso, aunque sea un solo acto, sin embargo la distincion de los pecados subsiste virtualmente en el mismo; ó al ménos tiene anejo el propósito de meditar cada uno de ellos, y entónces tambien tiene lugar habitualmente más sobre uno que sobre otro.

Al argumento 1.º dirémos, que Santa Paula no es alabada porque se doliese igualmente de todos los pecados, sino porque se dolía de los pequeños tanto, como si fuesen grandes, comparativamente á otros que se duelen de sus pecados; pero se hubiera dolido mucho más de los mayores.

Al 2.º que en aquel movimiento súbito de contricion, aunque no pueda hallarse actualmente una intencion distinta correspondiente á los diversos pecados, sin embargo se encuentra en él de este modo, como ya se ha dicho; y tambien de otro, segun que cada uno de los pecados se refiere á la ofensa de Dios

que es el objeto que el que está contrito, tiene en vista de su arrepentimiento general; porque el que ama un todo; ama también en potencia sus partes, aunque no en acto; y de este modo, según que se relacionan con el todo, ama á unas más y á otras ménos; como el que ama alguna comunidad, ama virtualmente más ó ménos á cada uno de sus individuos, según su órden en el bien comun. De la misma manera también el que se

duele de que ofende á Dios, deplora implícitamente de diferentes maneras sus diferentes faltas, según que por ellas ofende más ó ménos á Dios.

Al 3.º que, aunque todo pecado mortal separe de Dios y quite la gracia, sin embargo, uno aleja más que otro, en cuanto tiene mayor disonancia por su desarreglo con relación al órden de la bondad divina, que otro.

## CUESTION IV.

### Tiempo de la contrición.

Tratarémos del tiempo de la contrición sobre lo cual estudiaremos tres puntos: 1.º Toda esta vida es tiempo de contrición?—2.º Es conveniente dolerse del pecado continuamente?—3.º Después de esta vida las almas tienen contrición de sus pecados?

#### ARTÍCULO I. — Toda esta vida es tiempo de contrición? (1)

1.º Parece que no toda esta vida es tiempo de contrición; pues así como el dolor debe ser acerca del pecado cometido, así también el pudor. Pero no dura toda la vida el pudor sobre el pecado; porque, como dice San Ambrosio (De pœnit. l. 2, c. 7), «no tiene que avergonzarse aquel á quien ha sido perdonado el pecado». Luego parece que ni la contrición que es el dolor del pecado.

2.º Dicese (I Joan. 4, 18), que *la caridad perfecta echa fuera el temor, porque el temor tiene pena*. Y el dolor tiene también pena. Luego no puede permanecer el dolor de la contrición en el estado de la caridad perfecta.

3.º No puede existir dolor del pecado pasado, que es propiamente del mal presente, á no ser según que permanece en

el pecado presente algo del pecado pasado. Mas algunas veces se llega á algun estado en esta vida, en el que nada queda del pecado pasado, ni disposición ni culpa, ni reato alguno. Luego no es preciso dolerse en adelante de aquel pecado.

4.º Dicese (Rom. 8, 28) que *á los que aman á Dios, todas las cosas los contribuyen al bien*, hasta los pecados, como dice la Glosa (August. l. De corrept. et grat. c. 9). Luego no es preciso dolerse del pecado después de la remisión del mismo.

5.º La contrición es una parte de la penitencia contrapuesta á la satisfacción. Y no es preciso siempre satisfacer. Luego tampoco es preciso estar siempre contrito del pecado.

Por el contrario: San Agustín en el libro de la penitencia (seu alius auctor De vera et falsa pœnit. c. 13) dice que

(1) El Santo Doctor responde afirmando en armonía con la doctrina constante de la Iglesia, la cual en el Concilio de Trento espresamente dijo: *Visum est sanctæ synodo præcedenti doctrinæ de penitentiâ adjungere ea quæ sequuntur de sacramento extremæ unctiõnis: quod non modo penitentiæ sed totius christianæ vitæ, QUÆ PERPETUÆ PENITENTIÆ ESSE DEBET, consummativum existimatum est à Patribus* (sess. 14, cap. 1.) Con la

doctrina establecida en el presente artículo queda impugnado el error de los beguinos y beguinas, herejes del siglo XIV, quienes sostuvieron que el hombre perfecto (que, según ellos, lo era quien se creyese en gracia) no debía ejercitarse en la virtud ni consiguientemente en la contrición de sus pecados.

« donde termina el dolor, falta la penitencia; y donde falta la penitencia, nada queda del perdón ». Luego parece que, siendo preciso no perder el perdón concedido, es preciso dolerse siempre del pecado.

Además, dicese (Eccli. 5, 5): *del pecado perdonado (1) no quieras estar sin miedo*. Luego el hombre debe dolerse siempre para tener la propiciación de sus pecados (*es decir, para tenerlos perdonados*).

**Conclusion.** *Retardándose por el pecado pasado el curso de nuestra vida hacia Dios, durante todo el tiempo de esta vida, debe el hombre arrepentirse y dolerse de los pecados pasados.*

Responderemos, que en la contrición, como se ha dicho (C. 3, a. 1), hay un doble dolor: uno de la razón, que es la detestación del pecado que se ha cometido; el otro de la parte sensitiva, que resulta de este. En cuanto á ambos el tiempo de la contrición debe durar toda la vida presente, porque tanto tiempo como uno está en esta vida, detesta las incomodidades que retrasan é impiden llegar al término del camino. Por consiguiente, *retardando el pecado pasado el curso de nuestra vida hacia Dios*, puesto que no puede recuperarse aquel tiempo, que nos había sido señalado para correr; es preciso que *permanezca siempre en el tiempo de esta vida el estado de contrición* en cuanto á la detestación del pecado. De la misma manera también en cuanto al dolor sensible que como pena es tomado por la voluntad; porque, como el hombre pecando mereció la pena eterna y pecó contra Dios eterno, debe permanecer la pena eterna cambiada en temporal, al ménos el dolor en toda la eternidad del hombre, esto es, en el estado de esta vida. Por esto dice Hugo de San Víctor (tract. 6 Sum. Sent. c. 11), que « Dios al absolver al hombre de la culpa y de la pena eterna, le liga por el vínculo de la detestación perpetua del pecado ».

Al argumento 1.º dirémos que la vergüenza se refiere al pecado, solamente

en cuanto tiene fealdad: por lo tanto, después que el pecado ha sido perdonado en cuanto á la culpa, no tiene lugar el pudor; pero siempre permanece el dolor de él, que no solo se refiere á la culpa en razón de ser vergonzosa, sino también en razón del daño anejo.

Al 2.º que el temor servil, que la caridad echa de sí, es opuesto á la caridad en razón de la servidumbre, puesto que se refiere á la pena; y el dolor de la contrición es causado por la caridad, como se ha dicho (C. 3, a. 2) y por lo tanto no hay paridad.

Al 3.º que aunque por la penitencia el pecador vuelva á la gracia primitiva y á la inmunidad del reato de la pena, jamás, sin embargo, vuelve á la primitiva dignidad de inocencia: y por tanto, siempre queda en él alguna cosa del pecado pasado.

Al 4.º que como el hombre no debe hacer mal, para que venga bien, tampoco debe alegrarse de los males, puesto que de ellos provienen ocasionalmente los bienes, obrando la gracia ó providencia divina, porque los pecados no fueron causa de aquellos bienes, sino más bien impedimentos; pero la divina providencia los causó y de ella debe alegrarse el hombre, mas dolerse de los pecados.

Al 5.º que la satisfacción se considera según la pena tasada, que se debe aplicar por los pecados; y por lo tanto puede terminarse de manera que no sea preciso satisfacer más. Mas esta pena es principalmente proporcionada á la culpa por parte de la conversión, por la que tiene la finidad. El dolor empero de la contrición corresponde á la culpa por parte de la aversión, de la cual tiene cierta infinidad; por lo que también debe permanecer siempre la contrición; tampoco repugna si quitado lo posterior, subsiste lo que es ántes.

#### ARTICULO II.—Es conveniente dolerse continuamente del pecado? (2)

1.º Parece que no conviene dolerse continuamente del pecado, pues es con-

(1) En otras ediciones se dice *propitiatus peccatorum*. La Valgata sin embargo está, como se pone en el artículo.

(2) Lo mismo la Escritura que los SS. PP. nos inculcan la necesidad de dolernos continuamente por los pecados cometi-

dos. El Real Profeta en el Salmo 69, esclama: *Laboravi in genitru meo, lavabo per singulas noctes lectum meum*. Y en el Salmo 50 ruega al Señor que se compadezca de él, porque *iniquitatem meam*, dice; *ego cognosco el peccatum meum contra me*

veniente alegrarse alguna vez como se ve (Philipp. 4), donde sobre estas palabras : *Gaudete in Domino semper*, dice la Glosa ord. que « es necesario alegrarse ». Mas no es posible regocijarse y dolerse á la vez. Luego no es conveniente dolerse continuamente del pecado.

2.º Lo que es por sí malo y que debe hurtarse, no debe tomarse á ménos que sea necesario, como medicina para algo, segun se ve por la quemadura ó incision de una herida. Pero la tristeza es mala de sí, por lo cual se dice (Eccli. 30, 24): *echa lejos de tí la tristeza ; y determina la causa ; porque á muchos mató la tristeza, y no hay utilidad en ella ;* y esto mismo dice tambien el filósofo (Ethic. l. 7, c. 13 y 14 ; y l. 10, c. 5). Luego no debe uno dolerse más del pecado, sino cuanto baste para borrarle. Es así que el pecado es borrado inmediatamente despues de la primera tristeza de la contricion. Luego no es ventajoso dolerse de él continuamente.

3.º Dice San Bernardo (serm. 11 in cant. c. 11) : « el dolor es bueno, si no » es continuo ; pues la miel debe ser mezclada con *el absintio* ». Luego parece que no conviene dolerse continuamente.

Por el contrario es lo que dice San Agustín (alius auctor, lib. De vera et falsa pœnit.) : « duélase siempre el penitente, y goce con el dolor ».

Ademas es ventajoso continuar siempre en cuanto sea posible, los actos en que consiste la beatitud ; y de los tales es el dolor del pecado, lo cual se ve (Matth. 5, 5) : *bienaventurados los que lloran*. Luego conviene continuar el dolor cuanto es posible.

**Conclusion.** *Siendo la contricion acto de la virtud de la penitencia, conviene muy mucho al hombre dolerse continuamente de sus pecados, y moderadamente dolerse, con tal que no omita el ejercicio de las otras virtudes más necesarias.*

**Responderémos, que los actos de las**

*est semper.* Jeremias en sus Lamentaciones (ii, 18) prorrumpe en estas palabras : *Deduc quasi torrentem lacrymas per diem et noctem : non des requiem tibi, neque taceat pupilla oculi tui.* San Juan Crisóstomo, en el libro de la Compuncion del corazon, dice : « Esto es lo que se nos exige ; que recordemos continuamente nuestros males, examinemos nuestro espíritu, pongamos ante nuestra vista la conciencia de nuestros hechos y de ellos supliquemos á Dios nos perdone. »

(1) En otro códice se lee : *Quatumcumque homo continet ;* en vez de *Quanto magis homo continet* que se pone en esta edicion.

virtudes son de tal naturaleza, que no puede aceptarse en ellos lo superfluo ni lo diminuto, como se prueba (Ethic. l. 2, c. 6 y 7). Por lo que la *contricion* en cuanto á que es cierto desagrado en el apetito de la razon, *siendo acto de la virtud de la penitencia*, no puede existir en ella lo superfluo, ni en cuanto á la intensidad, ni en cuanto á la duracion, sino segun que *el acto de una virtud impide el acto de otra, que sería más necesaria por el momento*. Por consiguiente, *cuanto más continuamente (1) puede el hombre ejecutar los actos de este desagrado, tanto mejor es*, con tal de que practique á su tiempo y como es necesario los actos de las demas virtudes. Pero las pasiones pueden tener lo superfluo y lo diminuto, ya en cuanto á la intensidad, ya en cuanto á la duracion. Y por esto, así como la pasion del dolor, que la voluntad asume, debe ser moderadamente intensa, así *debe durar moderadamente*, para que si dura demasiado, no caiga el hombre en la desesperacion, en la pusilanimidad ú otros excesos de este género. (2)

Al argumento 1.º dirémos que el gozo del siglo es impedido por el dolor de la contricion ; mas no el gozo que proviene de Dios, puesto que tiene por materia este mismo dolor.

Al 2.º que el Eclesiástico habla en este pasaje, de la tristeza del siglo ; y el filósofo habla de la tristeza, que es pasion, de la que se debe usar moderadamente, segun que es ventajosa para el fin que se emplea.

Al 3.º que San Bernardo habla del dolor que es pasion.

**ARTICULO III. — ¿ Despues de esta vida las almas están contritas de los pecados? (3)**

1.º Parece que tambien despues de esta vida las almas están contritas de los

(2) Los teólogos están acordes en afirmar (pues el P. Ballerini en las anotaciones de Gury prueba que los pocos á quienes se creía contrarios, realmente no lo son) que el precepto de la contricion, por ser afirmativo, no obliga inmediatamente despues del pecado, como no sea en el articulo de la muerte. Fuera de este caso, solo obliga *per accidens* cuando es necesario cumplir otro precepto que pide el estado de gracia.

(3) Negativamente responde el Santo Doctor, fundado en que en la otra vida no es meritoria, ni satisfactoria, segun la doctrina de la Escritura y Tradicion. *Penit nox*, dice el Se-

pecados ; porque el amor de la caridad produce el desagrado del pecado ; y despues de esta vida, permanece en las almas la caridad, ya en cuanto al acto, ya en cuanto al hábito, porque la caridad *no perece jamás*, como se dice (1 Cor. 13, 8). Luego tambien queda desagrado del pecado cometido, que es esencialmente la contricion.

2.º Más debemos dolernos de la culpa que de la pena. Pero las almas en el purgatorio, se duelen de la pena sensible y de la dilacion de la gloria. Luego mucho más se duelen de la culpa por ellas cometida.

3.º La pena del purgatorio es satisfactoria del pecado. Y la satisfaccion tiene eficacia por virtud de la contricion. Luego la contricion queda despues de esta vida.

Por el contrario, la contricion es parte del sacramento de la penitencia, y los sacramentos no permanecen despues de esta vida. Luego ni la contricion.

Ademas, la contricion puede ser tanta, que borre la culpa y la pena. Si, pues, las almas en el purgatorio pudieran tener contricion, podría en fuerza de ella, perdonárseles el reato de la pena, y de este modo librarse de la pena sensible ; lo cual es falso.

**Conclusion.** *Requiriéndose para la contricion que se tenga algun dolor, y que este dolor esté informado por la caridad y sea meritorio, cosas que en las almas no pueden encontrarse despues de esta vida, infiérese que ellas no pueden entonces tener contricion.*

ñor en el Evangelio (Joan ix) *quando nemo potest operari*. Y el Espiritu Santo (Eccles. ix) : *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia sunt apud inferos, quò tu prosperas*. S. Jerónimo, comen-

Responderémos, que en la contricion son de considerarse tres cosas : 1.ª el género de la contricion, que es el dolor ; 2.ª la forma de la contricion, que es el acto de la virtud informado por la gracia, y 3.ª la eficacia de la contricion, que es el acto meritorio y sacramental, y en cierto modo satisfactorio. Las almas que despues de esta vida, están en la patria, no pueden tener contricion, porque carecen del dolor á causa de la plenitud del gozo. Las que están en el infierno carecen de contricion, porque aunque tengan dolor, falta en ellas, sin embargo, la gracia informante del dolor ; las que están en el purgatorio tienen dolor de los pecados informado por la gracia, pero no meritorio, puesto que ya no se hallan en estado de merecer. En esta vida empero pueden hallarse estas tres predichas.

Al argumento 1.º dirémos, que la caridad no causa ese dolor, sino en aquellos que son capaces de dolor ; mas la plenitud del gozo en los bienaventurados excluye toda cabida de dolor, y por esto, aunque tengan caridad, carecen sin embargo de contricion.

Al 2.º que las almas en el purgatorio se duelen de los pecados ; pero aquel dolor no es la contricion, porque le falta la eficacia de la contricion.

Al 3.º que aquella pena que sufren las almas en el purgatorio, no puede decirse propiamente satisfaccion, porque esta requiere obra meritoria ; mas en sentido lato se dice satisfaccion el pago de la pena debida.

tando la Epístola á los Gálatas, dice : « El tiempo de la siembra es el presente, es la vida que atravesamos. En esta vida podemos sembrar lo que queramos ; pero en cuanto pase, se nos privó del tiempo de trabajar. »



## CUESTION V.

### Efecto de la contricion.

1.º La remision del pecado es efecto de la contricion? 2.º La contricion puede quitar totalmente el reato de la pena? 3.º Una pequeña contricion basta para borrar los grandes pecados?

ARTICULO I. — **La remision del pecado es efecto de la contricion?** (1)

1.º Parece que la remision del pecado no es efecto de la contricion; porque solo Dios perdona los pecados; mas nosotros somos en alguna manera causa de la contricion, porque el acto es nuestro. Luego la contricion no es causa de la remision.

2.º La contricion es acto de virtud, y la virtud sigue al perdon del pecado, porque la virtud y la culpa no están á la vez en el alma. Luego la contricion no es causa de la remision de la culpa.

3.º Nada impide la recepcion de la Eucaristía, sino la culpa. Pero el que está contrito, no debe acercarse á la Eucaristía antes de la confesion. Luego todavía no ha conseguido el perdon de la culpa.

Por el contrario, sobre estas palabras (Ps. 50): *sacrificium Deo spiritus contritulus*, etc. dice la Glosa, « la contricion del corazon, es el sacrificio por el que son perdonados los pecados ».

Ademas la virtud y el vicio se corrompen y engendran por las mismas causas, como se dice (Ethic. I. 2, c. 1 y 2). Ahora bien, el pecado se comete por el desordenado amor del corazon. Luego es perdonado por el dolor causado, por el amor or-

denado de la caridad, y en tal concepto, la contricion le borra.

**Conclusion.** *La contricion, ya como parte del sacramento, ya como acto de virtud, es causa de la remision del pecado, aunque de modo diverso.*

Responderémos, que la contricion puede ser considerada, ya en cuanto es parte del sacramento, ya en cuanto es acto de virtud, y de uno y otro modo, es causa de la remision de los pecados, pero diversamente; porque en cuanto es parte del sacramento, obra primero instrumentalmente para el perdon del pecado, como es tambien notorio de los otros sacramentos (Sent. 4, dist. 1, c. 1, a. 4): mas en cuanto es acto de virtud, es en cierto modo, como causa material de la remision del pecado, porque la disposicion es necesaria de cierta manera para la justificacion, (2) y la disposicion se reduce á la causa material, si se considera la disposicion que prepara la materia para recibir la forma, mas de otra manera tiene por objeto la disposicion del agente á obrar, puesto que aquella se reduce al género de causa eficiente.

Al argumento 1.º dirémos que solo Dios es la causa eficiente principal de la remision del pecado; pero la causa dispositiva, puede tambien provenir de nos-

(1) El Santo responde afirmando, y combatió anticipadamente en la doctrina de este articulo las herejías de Wicleff (como es de ver en el concilio de Constanza, sess. S.ª) y de Lutero. Este herejiarca formuló su doctrina en toda su repugnante desnudez en el siguiente pasaje inserto en la bula de Leon X. « *Per tu contricion no creas que de modo alguno has de ser absuelto... Confia si obtienes la absolucion sacerdotal y cree firmemente que quedas absuelto y absuelto quedars, sea lo que fuere de la contricion.* » Nótese que, aun cuando admita en este pasaje

la confesion, el apóstata se burló despues de ella, como veremos en la cuestion siguiente.

(2) Esa disposicion es necesaria para la justificacion; pero sobreentendiéndose siempre, como dice el concilio de Trento, el deseo de recibir el sacramento. *Ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam.* (sess. 14) Y lo mismo dice el Santo en el articulo siguiente al 1.º

otros, y lo mismo es tambien respecto de la causa sacramental, porque las formas de los sacramentos, son las palabras proferidas por nosotros, que tienen la virtud instrumental de dar la gracia, por la cual son perdonados los pecados.

Al 2.º que la remision del pecado precede de un modo á la virtud y á la infusion de la gracia, y de otro la sigue; y segun que la sigue, el acto producido por la virtud puede ser alguna causa de la remision del pecado.

Al 3.º que la dispensacion de la Eucaristía pertenece á los ministros de la Iglesia; y por esto ántes del perdon del pecado por los ministros de ella, no debe alguno acercarse á la Eucaristía, áun cuando le haya sido perdonada la culpa respecto á Dios. (1)

**ARTICULO II. — La contricion puede quitar totalmente el reato de la pena? (2)**

1.º Parece que la contricion no puede quitar totalmente el reato de la pena; porque la satisfaccion y la confesion se ordenan á librarnos del reato de la pena. Pero nadie está tan perfectamente contrito que no sea menester que confiese y satisfaga. Luego la contricion no es jamás tan intensa que borre todo el reato.

2.º En la penitencia debe existir cierta compensacion entre la pena y la culpa. Y alguna culpa se comete por medio de los miembros del cuerpo. Luego, conviniendo á la debida recompensacion de la pena, *el que por las cosas en que unió peca, por las mismas sea tambien atormentado* (Sap. 11, 17), parece que jamás pueda ser absuelta la pena del tal pecado por la contricion.

3.º El dolor de la contricion es finito; pero por algun pecado, esto es, por el mortal se debe pena infinita. Luego de ningun modo puede ser tanta la contricion que borre toda la pena.

Por el contrario: Dios acepta más el afecto del corazon que el acto exterior. Pero por los actos exteriores es absuelto

el hombre de la pena y de la culpa. Luego igualmente por el afecto del corazon que es la contricion.

Ademas tenemos ejemplo de esto en el ladron, á quien fue dicho (Luc. 23, 43): *hoy serás conmigo en el Paraíso*, por un solo acto de penitencia. Hemos examinado ya si todo reato era destruido, siempre por la contricion, al tratar de esto mismo en la penitencia (Supra dist. 14, l. 4, q. 2, a. 1, 2; y Part. III, C. 86, a. 4).

**Conclusion.** *La contricion, ora se considere por la caridad, ora por parte del dolor sensible, puede ser tanta, que baste á la remision plena de la culpa y de la pena.*

Responderémos, que la intensidad de la contricion puede considerarse de dos modos: 1.º *por parte de la caridad*, que produce el desagrado, y en este sentido sucede, que la caridad en acto es tan intensa que la contricion que de ella resulta merecerá, *no solamente la remocion de la culpa, sino tambien la absolucion de toda la pena*; 2.º *por parte del dolor sensible*, que la voluntad escita en la contricion: y puesto que aquel es tambien cierta pena, puede ser tan fuerte *que baste para borrar la culpa y la pena.*

Al argumento 1.º dirémos que nadie puede estar seguro de que su contricion sea suficiente para borrar la pena y la culpa (3), y por esto está obligado á confesarse y satisfacer, principalmente porque la contricion no es verdadera, sino en tanto que lleva anejo el propósito de confesarse, lo cual debe llevarse á efecto, en razon del precepto que ha sido dado sobre la confesion.

Al 2.º que, así como el gozo interior redundaba tambien á las partes exteriores del cuerpo, así tambien el dolor interior se deriva á los miembros exteriores; por lo cual se dice (Prov. 17, 22): *el espíritu triste seca los huesos.*

Al 3.º que el dolor de la contricion, aunque es finito en cuanto á la intensidad, como tambien la pena debida al pecado

(1) Para quitar todas las ilusiones que sobre esto pudieran forjarse, el Tridentino (cánon 2 de la sess. 13) sabiamente ordenó: *Ni tantum sacramentum (el de la Eucaristía) indignè... sumatur; statuit atque declarat ipsa sancta synodus illis quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcumque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris, necessariò præmittendam esse confessionem sacramentalem.* Y concluye condenando á los

que afirmen lo contrario.

(2) Puede suceder, aunque lo general no es eso. Por esto definió el santo Concilio: *Si quis dixerit totam penam simul cum culpa remitti semper à Deo, anathema sit* (sess. 14, can 12).

(3) Y por esto definió el Tridentino contra los protestantes que: *Nullus scire valet certitudine fidei cui non potest subesse futurum, se gratiam Dei esse consecutam* (sess. vi, cap. 9).

mortal es finita; tiene sin embargo virtud infinita de la caridad, por la que es informada, y en este concepto puede valer para borrar la culpa.

**ARTÍCULO III.** — *¿Una pequeña contrición basta para borrar los grandes pecados? (1)*

1.º Parece que una pequeña contrición no basta para borrar los grandes pecados; porque la contrición es la medicina del pecado. Pero la medicina corporal que sana la enfermedad pequeña corporal, no basta para sanar la mayor. Luego una pequeña contrición no basta para borrar los grandes pecados.

2.º Se ha dicho (C. 3, a. 3) que es menester dolerse más de los pecados mayores. Y la contrición no borra el pecado, sino en cuanto es según conviene. Luego una pequeña contrición no borra todos los pecados.

Por el contrario: cualquiera gracia santificante borra toda culpa mortal, puesto que no puede coexistir con ella. Pero toda contrición es informada por la gracia santificante. Luego, por pequeña que sea, borra toda culpa.

**Conclusion.** *El dolor, por pequeño que sea, borra toda culpa, con tal que baste para la razón de contrición.*

Responderémos, que la contrición, como se ha dicho muchas veces (C. 1, a. 2 al 1.º; y C. 3 y 4, a. 1), tiene un doble dolor. El primero de la razón, que con-

siste en el desagradado del pecado cometido; y este dolor puede ser tan ligero, que no baste para razón de la contrición; como en el caso, en que el pecado desagradase menos que debía desagradar el acto, por el cual se separa del fin: como también el amor puede ser tan débil, que no baste para la razón de la caridad. El otro dolor reside en el sentido; y la pequeñez de él no impide que exista la contrición, puesto que no la es esencial, sino que se la une como *per accidens*; y además no está en nuestra potestad. Así, pues, debe decirse, que por pequeño que sea el dolor, con tal que baste para formar la contrición, borra toda culpa.

Al argumento 1.º dirémos, que las medicinas espirituales tienen eficacia infinita por la virtud infinita que obra en ellas. Y por esto aquella medicina, que basta para la curación del pecado pequeño, es suficiente para la de uno grande; como se ve en el bautismo, por el cual son perdonados tanto los pecados grandes como los pequeños; é igualmente sucede respecto de la contrición, con tal que sea verdadera.

Al 2.º que sucede necesariamente que un hombre se duela más de un pecado mayor que de otro menor, en razón de que repugna más al amor, que produce el dolor; pero si algún otro tuviera tanto dolor por el pecado mayor, cuanto el mismo tiene por el menor, bastaría para la remisión de la culpa.

(1) El Angélico Doctor responde afirmativamente; y en efecto, al decir el apóstol San Pedro (1.º Pet. iv): *Charitas operit multitudinem peccatorum*, suficientemente nos prueba esa misma

verdad. No dice la Escritura en ese y otros textos análogos que tanta ó cuanta caridad borra tantos ó cuantos pecados; sino que solo afirma que «la caridad borra todos los pecados».

## CUESTION VI.

### De la necesidad de la confesion.

1.º de la necesidad de la confesion; 2.º de su *quididad*; 3.º de su ministro; 4.º de su cualidad; 5.º de su efecto; 6.º de su sigilo.

Acerca de lo primero examinaremos seis puntos: 1.º La confesion es necesaria para la salud?— 2.º La confesion es de derecho natural?— 3.º Están obligados todos á la confesion?— 4.º Puede alguno confesar licitamente un pecado que no tiene?— 5.º Quién está obligado á confesarse inmediatamente?— 6.º Puede ser dispensado alguno de confesarse con algun hombre?

#### ARTÍCULO I. — La confesion es necesaria para la salud? (1)

1.º Parece que la confesion no es necesaria para la salud; porque el sacramento de la penitencia ha sido ordenado para el perdon de la culpa. Es así, que la culpa se perdona suficientemente por la infusion de la gracia. Luego no es necesaria la confesion para hacer penitencia por los pecados.

2.º El pecado que ha sido contraido segun la voluntad de otro, debe recibir su remedio. Luego el pecado actual, que uno cometió por su propia voluntad, es preciso que tenga su remedio de sí mismo solamente. Pero contra tal pecado se ordena la penitencia. Luego la confesion no es de necesidad de la penitencia.

3.º A algunos les ha sido perdonado su pecado, sin que se lea haberse confesado, como se ve en San Pedro, la Magdalena y San Pablo. Pero la gracia que perdona ahora el pecado no es de menor eficacia que la de entónces. Luego no es necesario para la salud que el hombre se confiese.

4.º La confesion se exige en un juicio para imponer la pena segun la cuantidad

de la culpa. Mas el hombre puede imponerse á sí mismo una pena mayor que la que le sea impuesta por otro. Luego parece que la confesion no es necesaria para la salud.

Por el contrario, dice Boecio (De Consol. l. 1, prosa 4.): « si esperas el » auxilio del médico, es preciso que le » descubras el mal que tienes ». Pero es de necesidad para la salud, que el hombre reciba la medicina de los pecados. Luego es de necesidad para la salud que manifieste el mal por medio de la confesion.

Ademas en un juicio secular no es la misma persona, el juez ó el actor, y el reo. Pero el juicio espiritual es el más ordenado. Luego el pecador que es el reo, no debe ser juez de sí mismo, sino que debe ser juzgado por otro, y por lo tanto es preciso que se confiese.

**Conclusion.** *No pudiendo aplicarse el sacramento de la penitencia á nadie como remedio contra el pecado, sin que este sea conocido, puesto que si no lo es, no puede ser remediado; resulta que la confesion sacramental es de necesidad para la salvacion del que ha caido en pecado actual mortal.*

(1) Los jacobitas, los valdenses, con Wicleff y Lutero negaron la necesidad de la confesion. Este último, como todos los demas protestantes despues, no perdonaron medio para ridiculizar este Sacramento apellidándole á veces *barbarie crudelissima de las almas* y á veces tambien *tormento inocenciano*, por atribuir su uso á Inocencio III en el concilio Lateranense IV. Todos estos errores fueron condenados en el concilio de Trento,

del cual basta citar el Cánón VI de la sesion 14. *Si quis negaverit confessionem sacramentalem, vel institutam, vel ad salutem necessariam esse jure divino, aut dixerit modum secretè confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum, anathema sit.*

Responderemos que la pasion de Cristo, sin cuya virtud no se perdona ni el pecado original, ni el actual, obra en nosotros por la recepcion de los sacramentos, que reciben su eficacia de esta pasion. Y por esto para la remision de la culpa, tanto actual como original se requiere el sacramento de la Iglesia, recibido en acto, ó al ménos por deseo, cuando le escluye el artículo de necesidad, no el desprecio; y por eso aquellos sacramentos que se ordenan contra la culpa, con la que no puede haber salvacion, son de necesidad para la misma (1), por lo que, así como el bautismo, por el cual se borra el pecado original es de necesidad para la salud, así tambien el sacramento de la penitencia (2). Ahora bien, como por el hecho mismo de pedir alguno el sacramento del bautismo se somete á los ministros de la Iglesia, á los que pertenece la dispensacion del sacramento, igualmente por confesar su pecado se somete al ministro de la Iglesia, para conseguir el perdón por el sacramento de la penitencia, que se le dispensa: mas el ministro no puede dar un remedio conveniente, si no conoce el pecado, lo cual se hace por medio de la confesion del pecador. Y por esto la confesion es necesaria á la salud del que cayó en pecado mortal actual.

Al argumento 1.º dirémos, que la infusion de la gracia basta para la remision de la culpa; mas despues de perdonada la culpa, todavía es deudor el pecador de la pena temporal; y los sacramentos han sido ordenados para conseguir la infusion de la gracia, ántes de cuya recepcion, ya en acto, ya en propósito, no se obtiene la gracia como se ve en el bautismo é igualmente en la confesion. Además la pena temporal se espía por el rubor de la confesion, y el poder de las llaves, al que se somete el que se confiesa, y por la satisfacion adjunta que el sacerdote regula segun la cualidad de los crímenes, que le son revelados en la confesion. Sin embargo no es en razon de lo

que ella obra para la remision de los pecados que la confesion es necesaria para la salud, puesto que la pena á que queda alguno ligado despues de la culpa es temporal: por lo cual podemos ser salvos sin espiarla en esta vida: mas lo que hace que la confesion sea necesaria para la salud, es que contribuye á la remision de la culpa del modo ya dicho.

Al 2.º que el pecado contraído por otro, es decir, el original, puede tener remedio de un principio estrínseco, como se ve en los niños: miéntras que el pecado que alguno cometió por sí mismo, no puede ser espiado, si no coopera algo á su espiacion aquel que pecó. Sin embargo no basta por sí mismo para espiar el pecado, como se bastó suficientemente para cometerlo, por la razon de que el pecado por parte de la conversion es finito, é infinito por parte de la aversion. Bajo el primer concepto el pecador puede elevarse contra el pecado; mas por parte de la aversion es menester que la remision del pecado comience por otro, « porque lo que es lo último en la generacion, es lo primero en la resolucion », como se dice (Ethic. 1. 3). Así, pues, es preciso que tambien el pecado actual reciba de otro su medicina.

Al 3.º que, aunque no se lea que los dichos se confesaron, pudo sin embargo tener lugar, pues muchas cosas se hicieron, que no están escritas. Y además Cristo tiene una potestad superior en los sacramentos; por lo cual aún sin las cosas que pertenecen al sacramento, pudo conferir la cosa del sacramento.

Al 4.º que la satisfacion no bastaría para espiar la pena del pecado por la cantidad de la pena que se impone en la satisfacion, sino que basta en cuanto es parte de un sacramento, que tiene virtud sacramental, y por tanto es menester que se imponga por los dispensadores de los sacramentos: por lo cual que es necesaria la confesion.

(1) El Santo Doctor se refiere al bautismo y á la Penitencia, que son los sacramentos directamente instituidos contra el pecado grave, que impide la salvacion. Estos dos sacramentos son los llamados necesarios *necessitate mediæ, in re, vel in toto* para entrar en el reino de los cielos. De ellos y de todos los demas definió el Tridentino: *Si quis dixerit sacramenta necesse*

*legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, anathema sit.* (Ses. vii, can. 4). Son, pues, necesarios los sacramentos, pero no todos de igual modo, segun hemos indicado.

(2) Hablando de la Penitencia, establece el Santo Concilio: *Que este Sacramento, á los que han caído en pecado despues del Bautismo, les es necesario para su salvacion.* (Ses. xi, cap. 2).

ARTÍCULO II. — **La confesion es de derecho natural ?** (1)

1.º Parece que la confesion es de derecho natural ; porque Adan y Cain no estaban obligados sino á los preceptos de la ley natural. Pero son reprendidos por no haber confesado su pecado. Luego la confesion del pecado es de derecho natural.

2.º Los preceptos, que subsisten en la ley antigua y en la nueva son de derecho natural. Pero la confesion existió en la ley antigua, pues se dice (Is. 43, v. 26): *relata si tienes alguna cosa para justificarte*. Luego es de derecho natural.

3.º Job no estaba sometido sino á la ley natural. Y él mismo confesaba los pecados, como se ve por lo que dice (Job. 31, 33) : *si encubrí como hombre mi pecado*. Luego la confesion es de derecho natural.

Por el contrario, dice San Isidoro (Etyrn. l. 5, c. 6), que el derecho natural es el mismo entre todos. Pero la confesion no es del mismo modo entre todos. Luego no es de derecho natural.

Ademas, la confesion se hace á quien tiene la potestad de las llaves ; y las llaves de la Iglesia no están instituidas por derecho natural. Luego tampoco la confesion.

**Conclusion.** *Escediendo los sacramentos las fuerzas de la raxon natural, es evidente que la confesion sacramental es de derecho divino y no natural.*

Responderémos que los sacramentos son ciertas protestas de la fe ; luego es menester que sean proporcionadas á la misma. La fe empero escede al conocimiento de la raxon natural. Luego tambien los sacramentos son superiores al dictámen de la raxon natural. Y como el derecho natural « no es lo que engendra » la opinion, sino que es una fuerza innata grabada en nosotros », como dice Tulio (De invent. l. 2), por eso los sacramentos no son de derecho natural, sino

de derecho divino, que es superior al natural ; aunque se llama tambien algunas veces natural ese mismo derecho en el sentido de que lo impuesto por el creador á una cosa, la es natural ; si bien se dicen propiamente naturales las cosas que son causadas por los principios de la naturaleza. Sobre esta están las cosas, que Dios mismo se reserva para sí, ya para obrarlas por ministerio de la naturaleza, ya en las operaciones de los milagros, ya en las revelaciones de los misterios, ya en las instituciones de los sacramentos. Y así, la confesion, que es necesaria como sacramento, no es de derecho natural sino divino (2).

Al argumento 1.º dirémos, que Adan es censurado porque no reconoció su pecado delante de Dios ; pues la confesion que le hizo por el reconocimiento del pecado es de derecho natural ; y ahora hablamos de la confesion que se hace al hombre : ó tambien debe decirse que confesar el pecado es de derecho natural en un caso, por ejemplo, cuando alguno es citado á juicio é interrogado por el juez ; pues entonces no debe el pecador mentir, escusando ó negando su pecado ; por lo cual son censurados Adan y Cain. Mas la confesion que se hace espontáneamente al hombre para conseguir de Dios la remision de los pecados no es de derecho natural.

Al 2.º que los preceptos de la ley natural subsisten del mismo modo en la ley de Moisés que en la ley nueva. Pero aunque la confesion existiese de cierto modo en la ley de Moisés, no existió sin embargo del mismo modo que en la ley nueva, ni como en la ley natural : pues en la ley natural, basta el reconocimiento interior del pecado ante Dios ; en tanto que en la ley de Moisés era preciso determinar el pecado por algun signo exterior, como por la ofrenda de la víctima por el pecado, lo cual daba á conocer al hombre que había pecado ; mas no era menester que manifestase el pecado espe-

(1) El Santo responde negativamente y afirma en cambio que es de derecho divino. Esta fué la doctrina enseñada constantemente en la Iglesia, segun hemos visto en el cánón citado del concilio de Trento, contra todos los herejes, desde los cátaros y maniqueos hasta los protestantes.

(2) Recuérdese el cánón del Concilio de Trento ántes citado (a. 1). La institucion divina de este Sacramento fue cuando el Señor, dirigiéndose á sus Apóstoles, les dijo : « *Recibid et*

« *Espíritu Santo, á quienes perdonáreis los pecados, perdonados les serán ; y á quienes se los retuviéreis, retentidos les serán* ». (Joan. xx, 21-23). Y de tal manera se instituyó entonces el sacramento de la Penitencia, que el Santo Concilio condena en el cánón 3, sess. 11, á los que lo negaren, ó aplicasen las palabras del Salvador á la predicacion del Evangelio, segun los protestantes hicieron.

cial que hubiera cometido, ó sus circunstancias, como es preciso en la ley nueva.

Al 3.º que Job habla de aquel que oculta su culpa negándola, ó escusándose cuando es sorprendido, como puede verse por lo que dice la Glosa (Ord. Greg. Moral, l. 23, c. 9).

**ARTÍCULO III. — Están obligados todos á la confesion?** (1)

1.º Parece que no todos están obligados á confesarse; porque como dice San Jerónimo (Super illud. Is. 3; Peccatum suum etc.), « la penitencia es la segunda » tabla despues del naufragio ». Pero algunos despues despues del bautismo no han sufrido naufragio. Luego á estos no les compete la penitencia; y por tanto ni la confesion que es parte ella.

2.º La confesion debe hacerse al juez en todo tribunal. Pero hay algunos que no tienen hombre juez superior á ellos. Luego no están obligados á la confesion.

3.º Hay alguno que no tiene pecados sino los veniales, y el hombre no está obligado á confesarse de ellos. Luego no todo hombre esta obligado á la confesion.

Por el contrario, la confesion se distingue por oposicion de la satisfaccion y de la contricion. Es así que todos están obligados á la contricion y satisfaccion. Luego tambien lo están á la confesion.

Ademas, consta esto (Ex Decret. De pœnit. et remiss. c. 12) donde se dice, que « todas las personas de ambos sexos » cuando llegasen á la edad de la discrecion, están obligadas á confesar los pecados ».

**Conclusion.** Aunque los pecadores solamente están obligados á la confesion por derecho divino (2), sin embargo, por derecho positivo están obligados todos los fieles á confesarse cada año.

Responderémos, que estamos obliga-

(1) Los protestantes nos relevaron á todos de esta sagrada obligacion. Por derecho divino están obligados á confesarse todos los que, despues del Bautismo, han caido en culpa grave, segun prueba el Angélico en este artículo y segun la doctrina del Tridentino, que pusimos en la nota 3.ª del artículo 1.º de esta cuestion. Pero por derecho eclesiástico están todos los fieles obligados á confesarse cada año, segun se manifiesta en este artículo y segun de nuevo lo mandó el concilio de Trento (ses. 14, can. 8).

(2) Entiéndase siempre lo dicho en la precedente nota; es decir, que los reos de culpa grave son los obligados á la con-

dos á la confesion de dos modos: 1.º por derecho divino, por el hecho mismo de que es una medicina, y en este concepto no todos están obligados á la confesion; sino únicamente aquellos que caen en pecado mortal despues del bautismo; 2.º por precepto de derecho positivo; y de este modo, todos están obligados á confesarse, por institucion de la Iglesia establecida en concilio general, á saber, el (Lateran., 4 general. 12, can. 21) en tiempo de Inocencio III, ya para que cada cual se reconozca pecador, pues todos pecaron y necesitan la gracia de Dios, (Rom. 3, 23), ya tambien para acercarse con mayor reverencia á la Eucaristía; ó bien para que los jefes de la Iglesia conozcan á sus súbditos, á fin de que no viva oculto el lobo en el rebaño.

Al argumento 1.º dirémos, que aun cuando el hombre en esta vida mortal pueda despues del bautismo evadirse del naufragio, que es el pecado mortal, sin embargo no puede evitar los veniales, por los cuales se apresta á sufrir el naufragio, y contra los cuales se ordena tambien la penitencia; y por esto la penitencia tiene lugar aun para aquellos que no peccan mortalmente; y por consiguiente tambien la confesion.

Al 2.º que no hay persona alguna que no tenga á Cristo por juez, á quien debe confesarse por medio de su vicario: el cual, aunque sea inferior en cuanto es prelado, le es superior, puesto que el que confiesa es pecador, y el sacerdote es ministro de Cristo.

Al 3.º que no está obligado alguno á confesar los pecados veniales en fuerza del sacramento, sino por institucion de la Iglesia, cuando no tiene otros de que confesarse. O puede decirse, segun algunos (Ex Decret prædicta in 2 arg. Por el contrario) que no están obligados sino aquellos que tienen pecados mortales; (3) lo cual es notorio, puesto que dice

(3) San Alfonso, al tratar de esta doctrina, pone las dos opiniones en que están divididos los teólogos. Están por la afirmativa San Buenaventura, Silvio y el Angélico Doctor, el cual, á pesar de lo que dice en este lugar, confiesa en otra parte de sus obras: *Que en virtud de la institucion divina del Sacramento, no hay obligacion de confesar los veniales, sino en virtud del precepto de la Iglesia, cuando no haya mortales que confesar.* Pero la sentencia de los que niegan la necesidad de confesarse cuando solo hay veniales, es, dice San Alfonso, *communis et verior* y la defienden, entre otros, San Antonino, Suarez Lugo y Cano. (Lib. vi, n. 667).

que deben confesarse todos los pecados, lo cual no puede entenderse de los veniales porque nadie puede confesarlos todos, y en este concepto, aquel que no tiene pecados mortales, no está obligado á la confesion de los veniales; sino que basta para cumplir el precepto de la Iglesia, que se presente al sacerdote y se manifieste que no tiene conciencia de pecado mortal; y esto se le reputa como confesion.

**ARTÍCULO IV. — Puede alguno lícitamente confesar el pecado que no tiene?**

1.º Parece que alguno puede confesar lícitamente el pecado que no tiene; porque como dice San Gregorio (l. 12. Regis. epist. 31, ad interrog. 10), «es propio de las buenas mentes reconocer una culpa, allí donde no existe». Luego pertenece á una buena mente acusarse de culpas que no cometió.

2.º Alguno por la humildad se reputa peor que otro, que es pecador manifiesto, y en esto es recomendable. Pero es lícito confesar con la boca lo que uno aprecia con el corazon. Luego lícitamente puede confesar tener un pecado más grave que el que tiene.

3.º A veces duda alguno sobre si algun pecado es mortal ó venial, y entonces debe, segun parece, confesarlo como pecado mortal. Luego á veces debe alguno confesar el pecado que no tiene.

4.º La satisfaccion se ordena por la confesion. Pero alguno puede satisfacer por un pecado que no cometió. Luego tambien puede confesar un pecado que no hizo.

Por el contrario, todo el que dice haber hecho lo que no hizo, miente: y nadie debe mentir en la confesion, pues toda mentira es pecado. Luego nadie debe confesar el pecado que no cometió.

Ademas, en el juicio exterior no se debe atribuir á nadie un crimen que no pueda ser probado por testigos idóneos, y el testigo en el tribunal de la penitencia es la conciencia. Luego nadie debe acusarse del pecado que no tiene en su conciencia.

**Conclusion.** *Debiendo el penitente por la confesion manifestar su conciencia al confesor, resulta que de ningun modo es lícito confesar un pecado que no se tiene.*

Responderémos, que por la confesion debe el penitente manifestarse á su confesor. Mas el que dice á su confesor otra cosa, que lo que hay en su conciencia, ya sea bueno ya sea malo, no se manifiesta al sacerdote sino más bien se oculta, (1) y por esto la confesion no es idonea; sino que para que lo sea es preciso que la confesion de boca éste de acuerdo con el corazon, de modo que solamente se acuse por la palabra de lo que tiene en la conciencia.

Al argumento 1.º dirémos, que reconocer culpa donde no la hay, puede tener lugar de dos modos: 1.º entendiéndose en cuanto á la sustancia del acto, y de este modo no hay verdad; pues no pertenece á una buena alma, sino á error del espíritu, conocer que se ha cometido algun acto que no se ha cometido; 2.º en cuanto á la condicion del acto y en este caso es verdadero lo que dice San Gregorio, porque el justo, en el acto que por sí es bueno, teme el que haya defecto por su parte; y de esta manera se dice (Job. 9, 28): *me recelaba de todas mis obras*. Por lo tanto pertenece tambien á una buena mente, confesar de boca este temor que tiene en el corazon.

Por esto tambien se evidencia la contestacion al 2.º, puesto que el justo, que es evidentemente humilde, no se reputa más perverso en cuanto á la perpetracion del acto que es peor por su género; sino porque teme pecar más gravemente por orgullo en las buenas obras que él parece hacer.

Al 3.º que cuando alguno duda de algun pecado si es mortal, está obligado á confesarlo permaneciendo la duda (2), porque el que hace ú omite algo que duda ser pecado mortal, peca mortalmente por lo mismo que se espone al peligro, é igualmente peligrá el que se descuida en confesar sobre lo que duda ser pecado mortal; sin embargo no debe afirmar que es un pecado mortal, sino

(1) La mentira en la confesion afirmando ó negando pecados veniales no pasa de ser un pecado venial, segun la sentencia mas probable *et omnino tenenda*, dice San Alfonso (libro vi, n. 496).

(2) Muchos y gravísimos autores niegan esta sentencia, aunque en la práctica, dice San Alfonso, *omino tenenda est*, si bien el mismo Santo Doctor niega en la práctica este mismo uso, cuando se trate de personas escrupulosas (lib. vi, n. 476).



hablar en duda y aguardar el juicio del sacerdote á quien corresponde discernir entre lepra y lepra.

Al 4.º que por satisfacer el hombre por el pecado que no ha cometido, no incurre en mentira, como cuando uno confiesa el pecado que no cree haber hecho; pero si dice el pecado que no hizo, cuando cree haberlo hecho, no miente, y por tanto no peca, si lo dice como lo siente su corazon.

**ARTÍCULO V. — Está obligado alguno á confesarse inmediatamente? (1)**

1.º Parece que está obligado alguno á confesarse inmediatamente, pues dice Hugo de San Victor (implic. De anim. l. 1, c. 10, et De Sacram. l. 2, part. 14, c. 18): « si no hay necesidad » de diferir, no se escusa el desprecio ». Pero todo el mundo está obligado á evitar el desprecio. Luego cualquiera que peca está obligado á confesarse inmediatamente que pueda.

2.º Cualquiera está obligado á hacer más por evadir una enfermedad espiritual que una corporal. Mas el que está enfermo corporalmente no tarda, sin perjuicio de su salud, en buscar un médico. Luego parece que no puede ser sin detrimento de su salud el que uno no se confiese inmediatamente del pecado al sacerdote, habiendo abundancia de ellos.

3.º Lo que se debe sin plazo fijo se debe inmediatamente. Pero el hombre debe sin término la confesion á Dios. Luego esta obligado á confesarse al instante.

Por el contrario, en el Decreto (cap. *Omnis utrisque sexus De penit. et remis.*) á la vez se indica el tiempo determinado en que se debe confesar y recibir la Eucaristía (2). Pero alguno no peca, por no recibir la Eucaristía ántes del tiempo de-

(1) La doctrina que aquí enseña el Angélico Doctor es la doctrina comunmente seguida, pues la contraria, añade San Alfonso, no estriba en ningun fundamento sólido. Mayor discrepancia es la que hay y en razones más sólidas se funda la doctrina que versa sobre si obliga muchas veces en vida la confesion por su propia naturaleza y cuando se trata por supuesto de personas que viven en pecado mortal. San Alfonso está al frente de la opinion afirmativa, á la cual llama *mas comun*. Los que la defienden alegan por principal prueba que siendo la confesion de derecho divino, Jesucristo dejó á su Iglesia la designacion del tiempo de cumplirla; y esto fue lo que efectuó la Iglesia en el cap. *Omnis utrisque sexus* del concilio IV de Letran. En una palabra: estos teólogos creen que

terminado por el derecho. Luego no peca si ántes de aquel tiempo no se confiesa.

Ademas, todo el que omite aquello á que por precepto está obligado, peca mortalmente. Luego si alguno no se confiesa inmediatamente, cuando hay abundancia de sacerdotes, si estuviera obligado á ello en seguida, pecaría mortalmente, y por la misma razon en otro tiempo y despues; y de este modo el hombre incurriría en muchos pecados mortales por una sola dilacion de la penitencia, lo cual parece inconveniente.

**Conclusion.** *Aunque en seguida estén todos obligados á dolerse de sus pecados y no carezca de peligro la dilacion de la confesion; no es, sin embargo, necesidad que en seguida se confiesen los pecados, sino cuando haya oportunidad de confesor y en los tiempos de penitencia que la Iglesia ha establecido.*

Responderémos, que siendo el propósito de confesar anejo á la confesion está obligado alguno á este propósito, cuando lo está á la contricion, esto es, cuando los pecados se presentan á la memoria, sobre todo cuando está en peligro de muerte, ó en algun artículo en el que sin la remision del pecado, es preciso que incurra en otro; como cuando un sacerdote está obligado á celebrar: si hay abundancia de sacerdotes, está obligado á confesarse, ó si no hay sacerdote, á tener al menos contricion y propósito de confesarlos, así que se tenga un sacerdote para hacerlo. Pero alguno está obligado de dos maneras á hacer la confesion actualmente; una *per accidens*, esto es, cuando está obligado á algo que no puede hacer sin pecado, sin estar confesado; entonces pues hay obligacion de confesarse; como si debe recibir la Eucaristía á la que nadie despues del pecado mortal puede acercarse sino confesado, teniendo para ello un sacerdote y no ur-

la confesion obliga anualmente no sólo por precepto eclesiástico, sino tambien por derecho divino. Nuestro Angélico Doctor, sin embargo, y con él despues Suarez y Lugo entre otros, niegan que se esté obligado á la confesion *sepius in vita* por derecho divino, por creer la doctrina opuesta destituida de fundamento, una vez que puede el pecador reconciliarse con Dios, mediante la contricion de sus culpas. Véase á San Alfonso, lib. VI, n. 663.

(2) El decreto del Concilio dice así testualmente: *Omnis utrisque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti, et injunctam sibi penitentiam propriis viribus studeat adimplere.*

giendo la necesidad; de ahí viene la obligacion que la Iglesia impone á todos de confesarse una vez al año, porque instituyó el que una vez en el año, esto es, en la pascua, todos reciban la sagrada comunión, y por lo tanto, ántes de aquel tiempo todos están obligados á confesarse. En segundo lugar se está obligado á la confesion *per se*, y en este caso parece que existe la misma razon sobre la dilacion de la confesion ó la del bautismo, puesto que uno y otro son sacramentos de necesidad. Pero para recibir el bautismo ninguno está obligado inmediatamente despues de tener propósito de ser bautizado, de modo que peque mortalmente si no se bautiza al punto; tampoco hay tiempo alguno prefijado, más allá del cual, si se difiere el bautismo, incurre en pecado mortal (1); pero puede suceder que en la dilacion del bautismo haya ó no pecado mortal, y esto debe ser apreciado por la causa de la dilacion; porque, como dice el Filósofo (Phisic. 1. 8, implic. tex. 15), «la voluntad no retarda hacer algo querido sino por alguna causa racional». Por consiguiente si la causa de la dilacion del bautismo tiene anejo el pecado mortal, como si por desprecio ó alguna otra cosa semejante difiere el bautismo, la dilacion será un pecado mortal, mas no de otro modo. Por lo tanto, lo mismo parece ser acerca de la confesion que no es de mayor necesidad que el bautismo. Y puesto que las cosas que son de necesidad para la salud está obligado el hombre á cumplirlas en esta vida, por esto, si amenaza peligro de muerte, hablando en absoluto, está obligado en tal caso á confesarse ó recibir el bautismo. Por esto tambien Santiago mandó confesarse y recibir á la vez la Extrema-uncion (Episc. 5) (2). Por lo tanto parece probable la opinion de aquellos que dicen que no esta obligado el hombre á confesarse inmediatamente, aunque sea peligroso diferirlo. Otros empero dicen que el contrito está obligado á confesarse al punto, teniendo la debida oportunidad, segun la recta razon. Ni

obsta que la decretal prefije como término confesar una vez al año, puesto que la Iglesia no tolera la dilacion, sino que prohíbe la negligencia en la mayor dilacion. De consiguiente por aquella Decretal no se escusa de la culpa de la dilacion en cuanto al tribunal de la conciencia, pero se escusa de la pena en cuanto al tribunal de la Iglesia, para no privarle de la debida sepultura si acaeciese la muerte ántes de aquel tiempo. Pero esto parece demasiado duro, puesto que los preceptos afirmativos no obligan inmediatamente, sino á su tiempo determinado; no en verdad porque entonces puedan cómodamente cumplirse, puesto que en tal caso, si no diera una limosna de lo superfluo cuantas veces se le presente un pobre, pecaría mortalmente, lo cual es falso, sino porque el tiempo atrae la necesidad urgente. Por lo tanto no es preciso que, porque uno no se confiese al punto, teniendo oportunidad, aunque no se espere la mayor, peque mortalmente, sino cuando por artículo de tiempo sobreviene la necesidad de la confesion. Tampoco proviene de la indulgencia de la Iglesia, que no se esté obligado en seguida, sino de la naturaleza del precepto afirmativo; por consiguiente ántes de haberlo establecido la Iglesia se estaba tambien menos obligado. Algunos empero dicen que los seglares no están obligados á confesarse ántes del tiempo cuadagesimal, el cual es para ellos el tiempo de la penitencia; pero que los religiosos están obligados inmediatamente, puesto que todo tiempo es para ellos tiempo de penitencia. Pero esto no es nada, puesto que los religiosos no están obligados á distintas cosas que los demas hombres, sino á aquellas á las que se obligaron por el voto, de las cuales no es la confesion.

Al argumento 1.º dirémos, que Hugo habla de aquellos que mueren sin este sacramento.

Al 2.º que no es de necesidad para la salud corporal buscar inmediatamente un médico, á no ser cuando apremia la necesidad de la curacion; y de igual ma-

(1) Habla el Santo, como puede fácilmente comprenderse, del bautismo de los adultos, segun en la cuestion 68 de la P. III tiene dicho.

(2) Este santo Apóstol, en efecto, despues de poner aquellas palabras: *Infirmatur quis in nobis?* en las cuales la Iglesia

nos dice que está promulgado el sacramento de la Extrema-uncion (sesion 14, cánon 1 del Tridentino); despues, digo, de esas sagradas palabras, el Apóstol continúa en el verso siguiente diciendo: *Confitemini ergo alterutrum peccata vestra: « confesad, pues, vuestros pecados uno á otro ».*

nera es respecto á la enfermedad espiritual.

Al 3.º que la retencion de la cosa ajena contra la voluntad del dueño, contraría el precepto negativo que obliga siempre y para siempre, y por tanto se esta obligado á la restitucion inmediatamente. No es así sobre el cumplimiento del precepto afirmativo, el cual obliga siempre, pero no para siempre; por consiguiente no está alguno obligado á cumplirle inmediatamente.

**ARTÍCULO VI. — Se puede dispensar el confesar ?**

1.º Parece que se puede dispensar el confesar al hombre sus pecados; porque los preceptos que son de derecho positivo, están sometidos á la dispensacion de los prelados de la Iglesia. Pero la confesion es uno de estos preceptos, como consta de lo dicho (a. 3). Luego se puede dispensar el confesar.

2.º Lo que es instituido por el hombre, puede tambien ser dispensado por él. Pero no se lee que la confesion haya sido instituida por Dios sino por el hombre (Jac. 5, 16): *confesad vuestros pecados uno á otro*. Mas el Papa tiene la potestad de dispensar en aquellas cosas que han sido instituidas por los Apóstoles, como se ve en los bígamos. Luego tambien puede dispensar el confesar.

Por el contrario, la penitencia cuya parte es la confesion, es un sacramento de necesidad como el bautismo. Luego no pudiendo nadie dispensar en el bautismo, tampoco podrá alguno dispensar en la confesion.

**Conclusion.** *Siendo la confesion de derecho divino, no puede dispensarse por ninguna autoridad que no se confiese nunca quien á ella está obligado en fuerza del sacramento.*

**Responderémos, que los ministros de**

la Iglesia son instituidos en la Iglesia fundada por Dios. Y por eso la institucion de la Iglesia se presupone para la operacion de los ministros, como la obra de la creacion se presupone para la obra de la naturaleza. Y puesto que la Iglesia se funda en la fe y en los sacramentos, por este motivo no pertenece á los ministros de la Iglesia hacer nuevos artículos de fe ó rechazar los que han sido promulgados ó establecer nuevos sacramentos ó destruir los que existen; sino que esto es propio de la potestad de escelencia que se debe á solo Cristo, el cual es el fundamento de la Iglesia. Por lo tanto así como el Papa no puede dispensar el que uno se salve sin el bautismo, así tampoco el que se salve sin la confesion, segun que obliga por la fuerza misma de sacramento; pero puede dispensar en la confesion, segun que obliga por precepto de la Iglesia (1) para que uno pueda diferir por más tiempo la confesion que el que la Iglesia instituyó.

Al argumento 1.º dirémos, que los preceptos de derecho divino no obligan menos que los preceptos de derecho natural; por consiguiente, así como no puede dispensarse en derecho natural, así tampoco en derecho positivo divino.

Al 2.º que el precepto de la confesion no ha sido instituido primeramente por el hombre aunque fue promulgado por Santiago (2), sino que tuvo la institucion de Dios y aunque no se hace la institucion espresa del mismo, sin embargo se encuentra cierta prefiguracion del mismo en que confesaban á Juan sus pecados, aquellos que por su bautismo eran preparados á la gracia de Cristo, y en que el Señor envió los leprosos á los sacerdotes, los cuales, aunque no fuesen sacerdotes del nuevo Testamento, sin embargo, se significaba en ellos el sacerdocio del nuevo Testamento.

(1) Esta potestad compete al Papa y al Concilio general, puesto que se trata de dispensar en una ley dada para toda la Iglesia. Esto, no se opone, dice Billuart, á que el penitente, con el beneplácito del confesor y en virtud de causa legitima, dilate el cumplimiento del precepto, más allá del tiempo que la Iglesia fije.

(2) La esposicion que aquí da el Santo Doctor de las palabras de Santiago no es enteramente indisputable, pues tiene

en contra espositores de primer orden, como Maldonado en el tratado *De Penitencia* y otros muchos teólogos. Sin embargo, el Angélico ve en ese texto la necesidad de la confesion, tanto en este artículo, como en el 1, al 1.º de la cuestion 8.ª y aparte de los teólogos que le siguen, Morino. (De Penit.) afirma que los Padres más antiguos vieron lo mismo que el Angel de las Escuelas en las palabras de Santiago.

## CUESTION VII.

### De la esencia de la confesion.

1.º San Agustin define convenientemente la confesion?—2.º La confesion es acto de virtud?—3.º La confesion es acto de la virtud de la penitencia?

#### ARTICULO I. — San Agustin define de un modo conveniente la confesion?

1.º Parece que San Agustin define inconvenientemente la confesion, diciendo (Collig. ex. Comm. in Ps. 66) que « es un acto por el cual se descubre la enfermedad oculta con la esperanza de perdón », porque la enfermedad contra la que se ordena la confesion es el pecado; y el pecado es á veces patente. Luego no debió decir que es un *mal latente*, del que es medicina la confesion.

2.º El principio de la penitencia es el temor. Pero la confesion es parte de la penitencia. Luego no debió poner por causa de la confesion la *esperanza* sino más bien el temor.

3.º Aquello que se pone bajo un sello no está abierto sino más bien cerrado. Pero el pecado que uno confiesa se pone bajo el sello (ó *sigilo*) de la confesion. Luego en la confesion no se descubre el pecado sino más bien se esconde.

4.º Hállanse algunas otras definiciones diferentes de esta, pues San Gregorio dice: (hom. 40 in Evang.) que « la confesion es la manifestacion de los pecados y la ruptura de la herida »; unos dicen « que la confesion, es la legítima declaracion de los pecados hecha ante el sacerdote »; otros que « confesion es la acusacion sacramental del delincuente por vergüenza, y satisfactoria por medio de las llaves de la Iglesia y que obliga á cumplir la penitencia impuesta ». Luego parece que la primera definicion, no conteniendo todas las cosas

que se espresan en estas otras, es insuficiente.

**Conclusion.** *La confesion es un acto por el que se descubre la enfermedad oculta con la esperanza del perdón.*

**Responderémos**, que en el acto de la confesion se ofrecen muchas cosas que considerar: 1.ª la sustancia misma del acto, ó su género, que es cierta manifestacion; 2.ª de qué se haga, esto es del pecado; 3.ª á quien se haga, es decir, al sacerdote; 4.ª su causa, esto es, la esperanza del perdón; 5.ª su efecto, es decir, la absolucion de parte de la pena y la obligacion de satisfacer el resto. En la primera definicion de San Agustin se indica, tanto la sustancia del acto por la palabra ruptura (*apertione*), cuanto de que se hace la confesion al decirse *enfermedad oculta (morbus latens)* cuanto tambien la causa, *con la esperanza del perdón (in spe veniæ)*. En las demas definiciones se indican algunas de aquellas cinco cosas asignadas como se ve considerando cada una de ellas.

Al argumento 1.º dirémos, que aunque á veces el sacerdote sepa el pecado de alguno como hombre, no lo sabe sin embargo como vicario de Cristo; así como el juez alguna vez sabe como hombre lo que ignora como juez, y en este concepto la falta se descubre por la confesion. O debe decirse que aunque el acto exterior sea descubierto, sin embargo, el interior, que es su principio, está oculto, por lo cual es preciso que se descubra por medio de la confesion.

Al 2.º que la confesion presupone la

caridad (1), por la cual se revive, como se dice (Sent. 4, Dist 18); mas la contrición, es un acto en el que se da la caridad; al paso que el temor servil que existe sin la esperanza es anterior á la caridad; pero, el que tiene caridad más bien es movido por la esperanza que por el temor. Y por esto se designa como causa de la confesion la esperanza más bien que el temor.

Al 3.º que en toda confesion el pecado es descubierto al sacerdote y se oculta á los demas por el sigilo sacramental.

Al 4.º que no es preciso en toda definicion espresar todo lo que concurre á la cosa definida; por lo cual, háy definiciones ó asignaciones, que esponen una sola causa y otras otra.

**ARTÍCULO II. — La confesion es acto de virtud ?**

1.º Parece que la confesion no es acto de virtud; porque todo acto de virtud es de derecho natural, puesto « que somos » aptos por naturaleza para la virtud », como dice el Filósofo (Éthic. I. 2). Pero la confesion no es de derecho natural. Luego no es acto de virtud.

2.º El acto de la virtud puede convenir más bien al inocente que al que pecó. Pero la confesion del pecado, de que hablamos, no puede convenir al inocente. Luego no es acto de virtud.

3.º La gracia que hay en los sacramentos difiere de algun modo de la que hay en las virtudes y dones. Mas la confesion es parte del sacramento. Luego no es acto de virtud.

Por el contrario, los preceptos de la ley tienen por objeto los actos de las virtudes. Es así que la confesion cae bajo precepto. Luego es acto de virtud.

**Conclusion.** *La confesion es un acto de virtud; puede sin embargo viciarse, si no se hace acompañada de las debidas circunstancias.*

**Responderémos,** que para que algo se diga acto de virtud segun lo ya espuesto (implic. a. 1, al 3.º y sent. 4, dist. 15, C. 3, a. 1, C. 2, 1.ª-2.ª, C. 18,

a. 6 y 7, y 2.ª-2.ª, C. 80 y C. 85, a. 3, y C. 109, a. 3), basta que implique en sí alguna condicion que pertenezca á la virtud. Mas aunque la confesion no importe todas las cosas que se requieren para la virtud, sin embargo, su mismo nombre lleva consigo la manifestacion de algo que alguno tiene en el fondo de la conciencia; puesto que en ella el corazon y la boca están de acuerdo y no forman más que una sola cosa; porque si alguno profiere con la boca lo que no tiene en el corazon, no es confesion, sino ficcion; y á la condicion de la virtud pertenece que alguno confiese oralmente lo que tiene en su corazon. Y por esto la confesion es buena por su género, y es acto de virtud; puede no obstante hacerse malamente sino se la reviste de las otras debidas circunstancias.

Al argumento 1.º dirémos, que la razon natural nos dirige en general á confesarnos del modo conveniente y como es debido, á quien se debe y cuando se debe, y en tal concepto la confesion es de derecho natural. Pero la determinacion de las circunstancias cuándo y cómo, y que sea necesario confesar y á quien, es de institucion de derecho divino, en la confesion de que hablamos (2). Así, pues, es evidente que el derecho natural nos inclina á la confesion mediante el derecho divino, por el cual se determinan las circunstancias; como tambien lo es en todas las cosas que son de derecho positivo.

Al 2.º que cuando se trata de una virtud que tiene por objeto el pecado cometido, aunque el inocente puede tener el hábito, no tiene, sin embargo, el acto, mientras permanece la inocencia. Y por esto tambien la confesion de los pecados de que ahora hablamos, no compete al inocente, aunque sea acto de virtud.

Al 3.º que aunque la gracia de los sacramentos sea una y otra la gracia de las virtudes, sin embargo, no son contrarias sino dispares, por lo cual no repugna que la misma cosa sea un acto de virtud, segun que procede del libre albedrío informado por la gracia y sea un sacra-

(1) Esto debe entenderse, de la confesion á la que precede una contrición tan perfecta que justifique ántes del Sacramento, segun ha demostrado el Santo Doctor en la cuestion V. De otro modo, léjos de suponer la caridad, se ordena la con-

fesion para encontrarla.

(2) En la confesion sacramental, por la cual sometemos á las llaves de la Iglesia aquello que tenemos en la conciencia.

mento ó parte de él, segun que es medicina ordenada para remedio del pecado.

**ARTÍCULO III. — La confesion es acto de la virtud de la penitencia ?**

1.º Parece que la confesion no es acto de la virtud de la penitencia ; porque el acto de esta virtud es la cosa que es causa de ella ; y la causa de la confesion es la esperanza del perdon, como aparece por la definicion aducida (a. 1). Luego es acto de la esperanza y no de la penitencia.

2.º La vergüenza es parte de la templanza. Pero la confesion se obra por el rubor, como se ve por la presignada definicion (a. 1). Luego es acto de la templanza y no de la penitencia.

3.º El acto de la penitencia se funda en la divina misericordia ; y la confesion estriba principalmente en la sabiduría á causa de la verdad que debe haber en ella. Luego no es acto de la penitencia.

4.º A la penitencia mueve el artículo de la fe que se refiere al juicio á causa del temor que es el origen de la penitencia. Pero á la confesion mueve el artículo de la vida eterna (1), puesto que se hace con la esperanza del perdon. Luego no es acto de la penitencia.

5.º Pertenece á la virtud de la verdad que uno se manifieste tal cual es, y esto hace el que se confiesa. Luego la confesion es acto de la virtud que se llama verdad y no de la penitencia.

Por el contrario : la penitencia se ordena á la destruccion del pecado. Es así, que á esto mismo se ordena la confesion. Luego es acto de la penitencia.

**Conclusion.** *La confesion es un acto élicito (2) de la virtud de la penitencia, aunque puede ser imperado respecto á muchas virtudes, segun que puede dirigirse al fin de ellas.*

Responderémos, que en las virtudes debe considerarse, que cuando se añade al objeto de la virtud la razon especial de lo bueno ó difícil, se requiere una virtud especial ; como los grandes gastos

(1) O sea, el artículo del Credo en el que nos manda creer que Jesucristo vendrá á juzgar á los vivos y á los muertos. Por esto el Precursor dirigiéndose á los fariseos y saduceos, les pone ese artículo por delante para que hagan penitencia. *Progenies viperarum quis demonstravit vobis fugare à ventura ira? Facite ergo fructum dignum penitentiae* (Math. III, 7).

pertenecen á la magnificencia, aunque comunmente los gastos moderados y las donaciones pertenezcan á la liberalidad como se ve (Ethic. I. 2, c. 7, y I. 4, c. 1). Igualmente sucede en la confesion de lo verdadero, que aunque pertenezca en absoluto á la virtud de la verdad, sin embargo, segun que se le añade alguna razon de bien, comienza á pertenecer á otra virtud. Y por esto dice el Filósofo (Ethic. I. 4, c. 7) que la confesion hecha en los juicios no pertenece á la virtud de la verdad, sino más bien á la justicia. Asimismo la confesion de los beneficios de Dios en loor divino, no pertenece á la virtud de la verdad, sino á la virtud de la patria. Y así tambien la confesion de los pecados para conseguir su perdon no pertenece élicitamente á la virtud de la verdad, como algunos dicen, sino á la virtud de la penitencia ; imperativamente puede pertenecer á muchas virtudes, segun que el acto de la confesion puede ser referido al fin de muchas virtudes.

Al argumento 1.º dirémos que la esperanza es causa de la confesion, no como eliciente, sino como imperante.

Al 2.º que la vergüenza en aquella definicion, no se pone como causa de la confesion, puesto que sirve más bien para impedir el acto de la confesion, sino que se considera como concausa para librarse de la pena, en cuanto la vergüenza misma es cierta pena, como tambien son concausas para esto las llaves de la Iglesia.

Al 3.º que se puede de cierta manera adaptar las partes de la penitencia á tres atributos de las personas divinas, de modo que la contricion corresponda á la misericordia ó bondad, por el dolor de lo malo ; la confesion á la sabiduría, por la manifestacion de la verdad, la satisfaccion á la penitencia, por el trabajo de satisfacer. Y puesto que la contricion es la primera parte de la penitencia que presta á las demas su eficacia, por eso se juzga de la penitencia toda del mismo modo que de la contricion.

Al 4.º que puesto que la confesion pro-

(2) Acto élicito es, segun los moralistas, « aquel que se con- » suma en la misma voluntad » como un acto de amor ó de odio ; y acto imperado es « el que, mandando la voluntad, se » ejecuta por otra potencia ya interna, como el acto de conocer, ya esterna, como el de andar ó escribir. » (Gury, *De Actibus humanis*, n. 2).

cede más bien de la esperanza que del temor segun lo dicho (a. 1 al 2.º), hé aquí porqué se apoya más bien en el artículo de la vida eterna, que mira á la esperanza, que en el artículo del juicio, que

atañe al temor; aunque para la penitencia, considerada bajo el concepto de la contrición, le sea esto contrario.

Con lo dicho es evidente la respuesta al 5.º

## CUESTION VIII.

### Ministro de la confesion.

1.º Es necesario confesar con el sacerdote?— 2.º Es lícito en algun caso confesar con otros que con los sacerdotes?— 3.º Fuera del caso de necesidad, puede alguno no sacerdote oír la confesion de los pecados veniales?— 4.º Es necesario que el hombre se confiese con su propio sacerdote?— 5.º Puede alguno por privilegio ó mandato del superior confesarse con otro que con el sacerdote propio.— 6.º El penitente *in articulo mortis* puede ser absuelto por cualquier sacerdote?— 7.º La pena temporal debe tasarse segun la cantidad (*estension*) de la culpa?

#### ARTICULO I. — Es necesario confesarse con un sacerdote? (1)

1.º Parece que no es necesario confesarse con el sacerdote; porque no estamos obligados á la confesion, sino por institucion divina. Pero la divina institucion no es propuesta (Jacob. 5, 16): *confesad, pues, vuestros pecados uno á otro*, en cuyas palabras no se menciona el sacerdote. Luego no es menester confesarse con un sacerdote.

2.º La penitencia es sacramento de necesidad, como tambien el bautismo. Pero en el bautismo, á causa de la necesidad del sacramento, es ministro cualquier hombre. Luego tambien en la penitencia. Mas la confesion debe hacerse al ministro de la penitencia. Luego basta confesarse con cualquiera.

3.º La confesion es necesaria para que se determine al penitente la manera con que debe satisfacer. Pero á veces alguno no sacerdote podría indicar más discretamente al penitente la manera de satisfa-

cer, que muchos sacerdotes. Luego no es necesario que se haga la confesion al sacerdote.

4.º La confesion ha sido ordenada en la Iglesia para que los rectores conozcan el rostro de sus rebaños. Pero á veces el rector ó prelado no es sacerdote. Luego la confesion no debe hacerse siempre al sacerdote.

Por el contrario, la absolucion del penitente por la que se hace la confesion, no se da sino por los sacerdotes, á quienes está encomendada la potestad de las llaves. Luego la confesion debe hacerse al sacerdote.

Ademas la confesion es prefigurada en la vivificacion de Lázaro muerto. Es así que el Señor solamente mandó á sus discípulos que desatasen á Lázaro como se ve (Joan 11). Luego la confesion debe ser hecha á los sacerdotes.

**Conclusion.** *Teniendo solo el sacerdote el ministerio sobre el verdadero cuerpo de Jesucristo, á él solo debe hacerse la confesion sacramental.*

(1) Es de fe contra los valdenses, wílefitas y protestantes, cuyas doctrinas fueron condenadas en los concilios de Florencia, Constanza y Trento. Ocupándose este santo Concilio de la doctrina relativa al ministro de la Penitencia, dice en el capítulo 9.º de la sesion 14: « Declara el santo Concilio que son falsas y completamente ajenas al [Evangelio] aquellas

» doctrinas que estienden perniciosamente el ministerio de » las llaves á cualesquiera otros hombres, fuera de los obis- » pos y sacerdotes; juzgando que aquellas palabras del Se- » ñor *Todo lo que atareis* etc. indiferente y juntamente han » sido dichas á todos los fieles cristianos... » Y despues, en el » cánón 10, anatematizó á los que sostuvieron semejante error.

Responderémos que la gracia que es dada en los sacramentos desciende de la cabeza á los miembros. Y por esto, solo es ministro de los sacramentos en los que se confiere la gracia, *el que tiene el ministerio sobre el verdadero cuerpo de Cristo*; lo cual pertenece á solo el sacerdote que puede consagrar la Eucaristía. Confiriéndose pues la gracia en el sacramento de la penitencia, solo el sacerdote es su ministro; y por tanto á él solo debe ser hecha la confesion sacramental, que debe hacerse al ministro de la Iglesia (1).

Al argumento 1.º dirémos, que Santiago habla presupuesta la divina institucion, y como la divina institucion había sido establecida previamente acerca de la confesion que debe hacerse á los sacerdotes, porque les dió la potestad de perdonar los pecados en los Apóstoles, como consta (Joan 20), por esta razon debe entenderse que Santiago advirtió que la confesion debe hacerse á los sacerdotes.

Al 2.º que el bautismo es más sacramento de necesidad, que la penitencia en cuanto á la confesion y á la absolucion, puesto que el bautismo no puede á veces omitirse, sin peligro de la salud eterna, como se observa en los niños, que no tienen uso de la razon; mas no es lo mismo respecto de la confesion y la absolucion, que solamente pertenece á los adultos, en los cuales, la contricion con el propósito de confesarse y el deseo de la absolucion basta para librarlos de la muerte eterna. Así pues, no hay paridad entre el bautismo y la confesion.

Al 3.º que en la satisfaccion no solo debe tenerse en cuenta la extension de la pena, sino tambien su virtud, segun que es parte del sacramento; y en este concepto requiere un dispensador de los sacramentos, aunque tambien pueda tasarse la cantidad de la pena por otro, que por el sacerdote.

Al 4.º que conocer el rostro del rebaño puede ser necesario para dos fines: 1.º para dirigir la grey de Cristo, y en

este sentido conocer el rostro del rebaño pertenece al cuidado y solicitud pastoral, que incumbe á veces á aquellos que no son sacerdotes (2); 2.º para proveerle del competente remedio á su salud; y así conocer el rostro del rebaño, pertenece al que debe darle el remedio de salud (es decir el sacramento de la Eucaristía) y otros sacramentos; esto es al sacerdote. Y á tal conocimiento del rebaño se ordena la confesion.

ARTÍCULO II.—¿Es permitido en algun caso confesarse con otros que con los sacerdotes?

1.º Parece que en ningun caso es permitido confesarse con otros, que con los sacerdotes; porque la confesion sacramental es la acusacion, como consta de la susodicha definicion (C. 7, a. 1). Pero la dispensacion del sacramento pertenece únicamente á aquel que es ministro del sacramento; y siendo el sacerdote el ministro propio del sacramento de la penitencia, parece que no debe hacerse la confesion á otro alguno sino á este.

2.º La confesion se ordena en todo juicio á la sentencia. Pero la sentencia en el tribunal contencioso, no pronunciada por su propio juez es nula; y por tanto no debe hacerse la confesion sino al juez. Es así que el juez en el tribunal de la penitencia, no es sino el sacerdote, que tiene la potestad de estar y desatar. Luego no debe hacerse á otro la confesion.

1.º En el bautismo, puesto que cualquiera puede bautizar, si bautiza un seglar aun sin urgente necesidad, no debe reiterarse el bautismo por el sacerdote. Pero si alguno se confiesa con su seglar en caso de necesidad, está obligado á confesarse de nuevo con el sacerdote si se libra de dicha necesidad. Luego la confesion no debe hacerse á un seglar en caso de necesidad.

Por el contrario, es lo que está determinado en la letra (Sent. 4, dist. 17).

(1) Morino, hablando de esta materia (De Penitencia libro VIII, cap. 23) juzgó que esta facultad había sido otorgada en los primeros siglos á los mismos diáconos, puesto que los documentos de aquella edad nos los presentan dando la paz á los fieles, recibidos á penitencia y reconciliándolos en la Iglesia. Pero despues, en la obra que publicó de *Recognitio sui operis de Penitentia*, esplicó los hechos en que sus palabras

se fundaban, dándoles la interpretacion que tienen, conviene á saber, que en caso de necesidad hacian todo eso, pero en cuanto al foro esterno y como confesion puramente ceremonial. (Véase Perrone, *Prælectiones theologice*, De Penit. c. 5, n. 244 y 245).

(2) La potestad de jurisdiccion, en efecto, pueden ejercerla los que no sean sacerdotes.



**Conclusion.** *Fuera del caso de necesidad no puede nadie confesarse con otro que con el sacerdote (1).*

Responderémos, que así como el bautismo es sacramento necesario, también lo es la penitencia. Mas el bautismo, puesto que es sacramento necesario tiene un doble ministro, uno al que corresponde el bautizar por encargo, es decir al sacerdote, otro á quien se encarga la dispensacion del bautismo en caso de necesidad; y así también el ministro de la penitencia á quien por su cargo debe hacerse la confesion es el sacerdote: pero en caso de necesidad también el seglar suple las veces del sacerdote, para que le pueda ser hecha la confesion.

Al argumento 1.º dirémos, que en el sacramento de la penitencia no solamente hay alguna cosa de parte del ministro, esto es, la absolucion y la union de la satisfaccion, sino también algo por parte del mismo que recibe el sacramento, que es asimismo de su esencia, como la contricion y la confesion. Mas la satisfaccion comienza ya á existir de parte del ministro en cuanto la impone y del penitente en cuanto la cumple; y para la plenitud del sacramento debe concurrir una y otra, cuando es posible. Pero cuando apremia la necesidad, debe hacer el penitente lo que está de su parte, esto es arrepentirse y confesar con quien puede, el que aunque no puede perfeccionar el sacramento, de modo que se realice lo que compete al sacerdote, esto es dar la absolucion, la falta del sacerdote la suple el sumo sacerdote. Así pues, la confesion hecha á un seglar por falta de sacerdote es en cierto modo sacramental, aunque no sea un sacramento perfecto, porque le falta lo correspondiente á la parte del sacerdote.

Al 2.º que aunque el seglar no sea juez del que se confiesa con él, sin embargo, por razon de la necesidad recibe en absoluto el derecho de juzgarle, segun que el que se confiesa se somete á él, á falta del sacerdote.

Al 3.º que por los sacramentos es me-

nester que el hombre se reconcilie no solamente con Dios, sino también con la Iglesia; pero no puede reconciliarse con la Iglesia, si no llega á él la santificacion de ella. En el bautismo la santificacion de la Iglesia llega al hombre, por medio del elemento mismo empleado exteriormente y que es santificado segun la forma de la Iglesia, sea cualquiera el que le dé, y por esto el que una vez es bautizado por cualquiera, no es preciso que sea bautizado de nuevo. Mas en la penitencia, la santificacion de la Iglesia no llega al hombre sino por el ministro, porque no hay allí elemento alguno corporal exteriormente aplicado, el que por la santificacion confiera la gracia invisible. Y por esto aunque aquel que se ha confesado con un seglar en caso de necesidad haya conseguido el perdon de Dios, porque el propósito que concibió de confesarse segun el mandamiento divino, como pudo lo cumplió; sin embargo, no está todavía reconciliado con la Iglesia, de modo que pueda ser admitido á los sacramentos de la Iglesia, si ántes no es absuelto por el sacerdote; como aquel que es bautizado por el bautismo de fuego no es admitido á la Eucaristía. Así que es menester que se confiese de nuevo con el sacerdote, cuando pudiese hacerlo, y principalmente porque como se ha dicho (al 1.º): el sacramento de la penitencia no fue perfecto; y en su consecuencia es preciso que se perfeccione, para que por la percepcion misma del sacramento consiga más pleno efecto, y para que cumpla el mandamiento, recibiendo el sacramento de la penitencia.

**ARTÍCULO III.** — *¿Fuera del caso de necesidad puede alguno no sacerdote oír la confesion de los pecados veniales?*

1.º Parece que fuera del caso de necesidad, no puede alguno, que no es sacerdote, oír la confesion de los pecados veniales; porque se confía á un seglar la dispensacion de algun sacramento por razon de la necesidad; y la confesion de

(1) Advertirémos desde luego que esto que aquí se dice, no pasa de ser más que un consejo. Costumbre habia en los tiempos de Santo Tomás y costumbre recibida de los siglos anteriores, de confesarse delante de los seglares en casos graves y á falta de sacerdotes que desempeñasen ese ministerio.

De lo que el Angélico Doctor dice en este artículo y principalmente de las respuestas al 1.º se comprende al punto el fundamento de esta práctica y la razon que el Santo tuvo para calificar esa confesion de *quodammodo sacramentalis*.

los pecados veniales no es de necesidad. Luego no se confía á un seglar.

2.º La Extremauncion se ordena contra los pecados veniales como tambien la penitencia. Pero la Extremauncion no puede ser conferida por un seglar como se ve (Jac. 5). Luego tampoco se le puede hacer la confesion de los pecados veniales.

Por el contrario : es lo que dice Beda (super illud Jac. 5): *confesad, pues, vuestros pecados uno á otro*, (in litt. sent. 4, dist. 17).

Conclusion. *No es necesario confesar los pecados veniales con un sacerdote, cuando por la confesion hecha á un seglar, por el golpe de pecho y el agua bendita quedan perdonados.*

Responderémos, que por el pecado venial, no se separa el hombre de Dios ni de los sacramentos de la Iglesia; y por esto no necesita de la colacion de nueva gracia para su perdon, ni necesita reconciliarse con la Iglesia. Así pues, *no es preciso que los confiese á algun sacerdote.* Y puesto que la misma confesion hecha á un seglar es en cierto modo sacramental, aunque no sea sacramento perfecto, y procede de la caridad, se puede obtener por este medio el perdon del pecado venial, como por los golpes de pecho y la aspersion del agua bendita.

Con lo dicho es evidente la respuesta al 1.º, puesto que los pecados veniales no necesitan la recepcion del sacramento para su perdon; sino que basta algo sacramental como el agua bendita, ú otras semejantes.

Al 2.º que la Extremauncion no se da directamente contra el pecado venial, ni algun otro sacramento.

(1) Por sacerdote propio debe entenderse aquel que tiene jurisdiccion ordinaria en el fiel, como el párroco en su parroquia, el obispo en su diócesis y el Papa en toda la Iglesia. Pero la principal duda está, no en saber quien es el propio sacerdote, sino en si puede el fiel recibir este sacramento en el cumplimiento pascual de otro sacerdote que no sea el párroco, ó esté autorizado por el mismo. Juan de Poliacco primero y despues Launoyo dijeron que mientras el decreto *Omnis utriusque sexus* esté vigente, el Papa no podía dispensar á los fieles para que en tiempo del cumplimiento pascual pudieran confesarse con otros que con sus pastores respectivos. Juan XXII condenó ese error; y Clemente VIII en 1592, viendo que en Francia iba cundiendo semejante doctrina, decretó que los regulares podían licitamente recibir la confesion de los fieles en tiempo pascual. Otro tanto hizo Clemente X en la constitucion *Superna*. Estas determinaciones de los Pontífices, lo mismo que la declaracion anterior (1584) de la Santa

#### ARTÍCULO IV. — ¿Es necesario que el hombre se confiese con el propio sacerdote? (1)

1.º Parece que no es necesario que el hombre se confiese con el propio sacerdote; porque dice San Gregorio (et hab. c. *Ex auctoritate*, 16, c. 1). «Segun nuestra autoridad Apostólica, y el deber de la piedad, hemos establecido que sea permitido á los sacerdotes que son monjes, y que hacen la vida de los Apóstoles, predicar, bautizar, dar la comunion, rogar por los pecadores, imponer penitencia y absolver de los pecados». Ahora bien, los monjes no son los propios sacerdotes de algunos, cuando no tienen la cura de almas. Luego haciéndose la confesion por causa de la absolucion, basta que se haga á cualquier sacerdote.

2.º Así como el sacerdote es el ministro de este sacramento, así tambien de la Eucaristía. Pero cualquier sacerdote, puede confeccionar la Eucaristía. Luego tambien puede administrar el sacramento de la penitencia, y por tanto no es preciso que se haga al propio sacerdote.

3.º Aquello á que determinadamente estamos obligados, no se halla constituido en nuestra eleccion. Pero la eleccion del sacerdote discreto, nos está encomendada, como se ve por San Agustin (*alium auctorem*), (in litt. 4, dist. 17): pues dice (lib. De vera et falsa pœnit. c. 10): «quien quiere confesar los pecados para encontrar la gracia, busque un sacerdote que sepa desatar y atar». Luego parece que no es necesario confesarse con el propio sacerdote.

4.º Hay algunos como el Papa y los preladós, que parecen no tener propio

Congregacion del Concilio, en la cual se anulaba el decreto de un obispo, en sentido contrario á la práctica universal, y la opinion casi unánime de los teólogos prueban, dice San Alfonso (lib. vi, n. 564) que pueden los fieles licitamente confesarse con otro sacerdote distinto del párroco, con tal que esté aprobado por el Ordinario.

En suma: el decreto del concilio de Letran, que permanece en todo su vigor en cuanto á la Comunión, está sabiamente modificado en cuanto al sacramento de la Penitencia, habiendo la Iglesia reconocido por sacerdote propio para su administracion, no solo al párroco, sino tambien á todo sacerdote que tenga aprobacion y jurisdiccion del Ordinario. Así es como puede entenderse lo que el Santo Doctor establece, tan sábia como atinadamente, en este artículo de la *Suma*. (Véase las anotaciones del sabio P. Ballerini al testo del P. Gury, De Pœnitentia, n. 553).

sacerdote, puesto que no tienen superior. Pero estos están obligados á la confesion. Luego no siempre está el hombre obligado á confesarse con el propio sacerdote.

5.º Aquello que ha sido instituido por la caridad no la combate, como dice San Bernardo (in tract. De præcep. et dispens. c. 2); y la confesion; que ha sido instituida por la caridad, la combatiría, si el hombre estuviera obligado á confesarse con un solo sacerdote; como, por ejemplo, en el caso en que el pecador supiese que su sacerdote era hereje, ó solicitador al mal, ó débil, ó inclinado al pecado de que uno se confiesa, ó en el caso en que cree con probabilidad que es revelador de la confesion ó que el pecado que uno debe confesar ha sido cometido contra él. Luego parece que no siempre sea preciso confesar con el propio sacerdote.

6.º En lo que es necesario para la salud, no debe restringirse demasiado á los hombres para que no se aparten del camino de la salvacion. Pero parece ser una grande restriccion, si estamos obligados por necesidad á confesarnos, con un solo hombre; y por esto muchos podrían retraerse de la confesion, por temor, vergüenza ú otra causa análoga. Luego siendo la confesion de necesidad para la salud, no deben ser obligados los hombres, como parece, á confesarse con el propio sacerdote.

Por el contrario: el decreto de Inocencio III (in conc. Later., 4 General 12, c. 21): establece que todos los fieles de uno y otro sexo, se confiesen una vez al año con el propio sacerdote.

Ademas, lo que el obispo es á su diócesis, es el sacerdote á su parroquia. Pero no es permitido á un obispo ejercer su oficio episcopal, en la diócesis de otro, segun lo establecido por los cánones (cap. nullus primus 9, c. 2 y cap. 4 *quis episcoporum* 16, c. 5). Luego no es permitido á un sacerdote oír en confesion al feligrés de otro.

*Conclusion.* *Perteneciendo la jurisdiccion del ministro en el penitente á la necesidad de este sacramento, resulta que no puede nadie confesarse sino con el propio sacerdote.*

Responderemos que los otros sacra-

mentos no consisten en que haga algo el que se acerca al sacramento, sino solamente en que reciba, como se ve en el bautismo y demas: pero el acto del que recibe se requiere para percibir la utilidad del sacramento, en el que es árbitro de su voluntad, como removiendo lo que puede ser obstáculo á esta utilidad, es decir, la ficcion. En la penitencia empero, el acto del que se acerca al sacramento es de la sustancia de este, puesto que la contricion, la confesion y la satisfaccion son partes de la penitencia, que son actos del penitente; y teniendo nuestros actos su principio en nosotros, no pueden sernos dispensados por otros sino por mandato. Luego es menester que aquel que se halla constituido dispensador de este sacramento, sea tal que pueda mandar hacer algo y el mandato de uno sobre otro, no compete sino al que tiene jurisdiccion sobre él; y por esto es de necesidad de este sacramento, no solamente que el sacerdote tenga el órden como en los demas sacramentos, sino tambien que tenga jurisdiccion. Y así como el que no es sacerdote no puede conferir este sacramento, así tampoco aquel que no tiene jurisdiccion. Por lo cual así como es menester que se haga la confesion al sacerdote así lo es que sea al sacerdote propio; porque como el sacerdote no absuelve, sino ligando á hacer algo, solamente aquel puede absolver que puede por imperio ligar á hacer algo.

Al argumento 1.º diremos que San Gregorio habla de aquellos monjes que tienen jurisdiccion, como aquellos á quienes les está encomendada la cura de almas de una parroquia, de los que algunos decían, que por el hecho de ser monjes, no podían absolver, ni imponer penitencias, lo cual es falso.

Al 2.º que el sacramento de la Eucaristía no requiere imperio sobre algun hombre; mientras que es lo contrario en este sacramento segun lo dicho: y por lo tanto, el razonamiento no es concluyente. Sin embargo, no está permitido recibir la Eucaristía de otro que del propio sacerdote (1) aunque sea verdadero el sacramento que se recibe de otro.

Al 3.º que la eleccion del sacerdote

(1) Entiéndase esto del tiempo pascual, del cual solo habla el Santo ahora.

discreto, no nos está encomendada como si debiera hacerse á nuestro arbitrio, sino con permiso del superior, en el caso en que nuestro propio sacerdote fuese menos idóneo para aplicar el remedio saludable á los pecados.

Al 4.º que puesto que incumbe á los preladados el dispensar los sacramentos, que no deben ser conferidos sino por los que son puros, por eso les fué concedido por el derecho (*cap. ne pro dilatione; De pœnit. et remiss.*) que puedan elegir para sí sacerdotes propios confesores, los que en cuanto á esto son sus superiores; como tambien un médico es curado por otro, no en cuanto médico, sino en cuanto enfermo.

Al 5.º que en aquellos casos en los que probablemente teme el penitente peligro para sí, ó para el sacerdote por la confesion que le fuera hecha, debe recurrir al superior, ó pedirle licencia al sacerdote para confesarse con otro, y si no puede obtener este permiso, debería considerarse como el que no tiene un sacerdote para confesarse, por lo que debería más bien escoger un seglar para este objeto. No traspasaría por esto precepto alguno de la Iglesia, porque los preceptos del derecho positivo no se estienden más allá de la intencion del que manda, la cual es el fin del precepto, y el de este es la caridad, segun el Apóstol (1 Tim. 1): no se hace tampoco por esto injuria al sacerdote, puesto que merece perder su privilegio, el que abusa de la potestad que le ha sido concedida (1).

Al 6.º que la necesidad de confesarse con el propio sacerdote, no cierra el camino de la salud, sino que este camino debe ser suficiente para la salud: y pecaría el sacerdote, si no diese con facilidad licencia para confesar con otro, puesto que hay muchas personas tan débiles que morirían más bien sin confesion que confesarse con tal sacerdote. Por consiguiente aquellos que son demasadamente solícitos en conocer las conciencias de

sus súbditos por medio de la confesion, ponen un lazo de condenacion á muchos y por consiguiente á sí mismos.

**ARTÍCULO V. — Puede alguno confesarse con otro que el propio sacerdote, por privilegio ó mandato del superior ? (2)**

1.º Parece que no puede confesarse alguno con otro que con el propio sacerdote aun por privilegio ó mandato del superior, porque no se puede otorgar un privilegio en perjuicio de otro. Pero sería en perjuicio del propio sacerdote, si otro oyera la confesion de un súbdito suyo. Luego no puede obtenerse esto por privilegio, licencia ó mandato del superior.

2.º Aquello por lo que es impedido el mandato divino, no puede concederse por orden ó privilegio de algun hombre. Pero el mandato divino que ordena á los rectores de la Iglesia *conocer diligentemente de vista á su ganado* (Prov. 27, 23), es impedido si otro que estos, oye las confesiones de sus súbditos. Luego esto no puede ser ordenado por privilegio ó mandato de algun hombre.

3.º Aquel que oye la confesion de alguno, es su propio juez; pues de otro modo no puede absolverle ó ligarle. Pero un solo hombre no puede tener muchas personas que sean sus propios sacerdotes ó jueces, porque entonces estaría obligado á obedecer á muchos, lo que sería imposible, si mandasen cosas contrarias ó incompatibles. Luego no puede uno confesar sino con el propio sacerdote aun con permiso del superior.

4.º El que reitera un sacramento sobre una misma materia, injuria al sacramento ó al menos hace una cosa inútil. Pero el que ha confesado con otro sacerdote está obligado á confesarse de nuevo con el suyo propio, si este lo demanda, puesto que no está absuelto de la obediencia, por la que le está obligado sobre esto. Luego no puede hacerse lícita-

(1) En la doctrina enseñada por el gran Doctor en esta respuesta, vése claramente indicado el motivo principal que la Iglesia ha tenido, al interpretar benignamente la rigidez primitiva del precepto.

(2) Este artículo es una consecuencia del anterior. Establecido que solo el sacerdote propio puede recibir la confesion de los fieles en tiempo pascual, siguiendo la ley del concilio Lateranense, es evidente que solo por privilegio podría otro

confesarse con un sacerdote distinto del suyo, si había de cumplir lo preceptado en el *cap. Omnis utriusque sexus*. El Santo Doctor prueba evidentemente que así puede efectuarse, y su doctrina sirve igualmente para refutar los errores de que hemos hablado en la nota 1.ª del artículo anterior. Sirve así mismo para conocer los fundamentos en que se apoya la benignidad de la Iglesia, eximiendo al fiel de que la confesion anual necesita hacerla con el propio sacerdote.

mente la confesion á otro sacerdote que al propio.

Por el contrario, las cosas que son de la potestad de órden pueden ser confiadas al que tiene órden semejante por aquel que puede hacerlo; pero el superior como el obispo, puede oír la confesion de aquel, que pertenece á la parroquia de algun sacerdote, porque algunas veces hay casos que se reserva como jefe principal que es. Luego tambien puede encargar á otro sacerdote el que le oiga en confesion.

Ademas, todo lo que puede el inferior lo puede el superior. Es así que el mismo sacerdote puede dar licencia á un feligrés suyo para que se confiese con otro. Luego con mayor razon puede hacer esto el superior suyo.

Por otra parte la potestad que tiene el sacerdote sobre el pueblo la tiene del obispo. Es así que por aquella potestad puede oír la confesion. Luego tambien por la misma razon otro á quien el obispo conceda esta potestad.

*Conclusion.* Como el que tiene jurisdiccion puede confiar á otro lo que á esa jurisdiccion pertenece, resulta que cualquiera puede confesarse con otro que no sea el propio sacerdote, haciéndolo por mandato ó privilegio del superior.

Responderémos, que un sacerdote puede estar impedido de oír la confesion de alguno por dos conceptos: 1.º por falta de jurisdiccion; 2.º por impedimento en el ejercicio de su órden, como los escomulgados, degradados y semejantes. Mas todo el que tiene jurisdiccion puede delegar en otro las cosas á ella correspondientes. Y por tanto si alguno está impedido de poder oír la confesion de otro por la falta de jurisdiccion, puede recibir la potestad de oírle, ó de absolverle del que la tiene inmediata sobre ellos (1) ya sea del sacerdote mismo, ya del Obispo ó ya del Papa (2). Mas si no puede oírle por causa del impedimento en el ejercicio de

su órden, puede recibir la potestad de oírle, de aquel que tiene la facultad de remover ó quitar dicho impedimento.

Al argumento 1.º dirémos que no se hace perjuicio á alguno sino cuando se le priva de aquello que ha sido establecido en su favor. Mas la potestad de jurisdiccion no se otorga á algun hombre en favor suyo, sino en utilidad del pueblo y honor de Dios. Por lo cual si parece conveniente á los prelados superiores para promover la salud del pueblo y el honor de Dios, el confiar á otros lo que pertenece á la jurisdiccion, en nada se perjudica á los prelados inferiores sino á aquellos, que buscan sus propias cosas y no las que son de Jesucristo. (Philip. 2, 21), y que presiden la grey no para alimentarla, sino para ser por ella alimentados.

Al 2.º que el rector de la Iglesia debe conocer el rostro de su ganado, de dos modos: 1.º por la observacion atenta de su vida exterior, segun la cual debe vigilar sobre el rebaño que le ha sido confiado; y en este conocimiento no es preciso que crea al súbdito, sino que inquiere cuanto pueda acerca de la exactitud y certeza del hecho.; 2.º por la manifestacion de la confesion, y en cuanto á este conocimiento no puede tener mayor certeza que creyendo á su súbdito, puesto que sirve para el auxilio de la conciencia del mismo. Por lo cual en el tribunal de la confesion se cree al hombre en su favor y en su contra, lo cual no sucede en el tribunal del juicio exterior. Y por esto para este conocimiento basta que se crea al súbdito que dice que se ha confesado con otro que tenía el poder de absolverle. Por lo tanto es evidente que tal conocimiento de la grey no es impedido por el privilegio concedido á otro de oír las confesiones.

Al 3.º que sería inconveniente que hubiera dos jefes iguales para un mismo pueblo, mas no si mandan bajo títulos di-

(1) El Santo supone que sacerdote y penitente son de una misma parroquia ó diócesis.

(2) Es un principio general, en conformidad con lo que acaba de decir el Angélico, que la jurisdiccion ordinaria puede delegarse. Esto supuesto y tratándose de un sacramento como el de la Penitencia, en cuya delegacion pudieran cometerse abusos sin cuento, el concilio de Trento ha ordenado que ningun sacerdote, ni aun regular, puede oír las confesiones de los seculares, ni á un sacerdote, ni ser reputado idóneo para ello á menos que tenga beneficio parroquial, ó por el Obispo sea considerado á

propósito mediante el exámen si le pareciere necesario al Obispo, ó por otro medio cualquiera, y obtenga la aprobacion (sesion 23, c. 15 de Reformatione). Con esta limitacion la Iglesia ha prevenido los abusos, sin directamente menoscabar la jurisdiccion del propio párroco. A esto se agrega, como dice el cardenal Goussel, que si bien el Concilio se limita á exigir la aprobacion, en la disciplina actual, el Obispo delega al mismo tiempo que aprueba: de donde resulta que el poder de los párrocos ha quedado sin ejercicio; y la costumbre, por otro lado, de confundir la aprobacion en la delegacion.

versos. Así es que sobre el mismo pueblo están constituidos como jefes inmediatamente, el párroco, y el Obispo y el Papa cada uno de los cuales puede cometer á otro las cosas pertenecientes á su jurisdicción. Mas si un superior confía sus poderes á otro, el que es tambien mas principal, lo puede hacer de dos modos : 1.º para que ocupe su lugar, como el Papa y el Obispo establecen sus penitenciaros ; y entonces el tal, es más principal que el prelado inferior, como el penitenciario del Papa, que el Obispo, y el de éste que el cura párroco ; y el que con él se confiesa está más obligado á obedecerle ; 2.º puede establecerle como coadjutor del sacerdote, y puesto que el coadjutor se ordena á quien se le da como tal, síguese que es menos principal, y por lo tanto el penitente no está obligado á obedecerle tanto como al propio sacerdote.

Al 4.º que nadie está obligado á confesar los pecados que no tiene ; por lo cual si alguno se ha confesado con el penitenciario de un Obispo ó con otro que ha recibido de él potestad al efecto, habiéndole sido perdonados sus pecados, tanto con respecto á la Iglesia como con respecto á Dios, no está obligado á confesarlos al propio sacerdote aunque este se lo demande. Mas á causa del estatuto de la Iglesia (cap. *Omnis utrisque De pœnit et remiss.*) que prescribe confesarse una vez al año con su propio sacerdote, debe conducirse como el que no tiene más que pecados veniales segun algunos dicen, ò declarar que está esento de pecado mortal y el sacerdote está obligado á creerle en el foro de la conciencia. Mas si estuviese obligado á confesarse de nuevo, no se habría confesado inútilmente la primera vez, porque con cuantos más sacerdotes se confiesa alguno, tanto más se le perdona de la pena, ya por el rubor de la confesion, que es com-

putado como pena satisfactoria, ya por la potestad de las llaves. Así podría confesarse tantas veces que quedara libre de la pena temporal. Ni esta reiteracion hace injuria al sacramento, como sucedería en el caso en que el sacramento santifica, sea imprimiendo carácter, sea por la consagracion de la materia, lo cual no tiene lugar en la penitencia. Luego es bueno que aquel que por autoridad del Obispo oye la confesion, induzca al que se confiesa á hacerlo con el propio sacerdote ; y sino quisiese, debe, sin embargo, absolverle.

ARTÍCULO VI. — *¿El penitente puede ser absuelto al fin de la vida por cualquier sacerdote? (1)*

1.º Parece que el penitente al fin de la vida no puede ser absuelto por cualquier sacerdote ; porque para la absolucion se requiere alguna jurisdiccion, segun lo dicho (a. 5). Es así, que el sacerdote no adquiere la jurisdiccion sobre aquel que se arrepiente al fin de la vida. Luego no puede absolverle.

2.º Aquel que recibe el sacramento del bautismo de otro que del propio sacerdote, *in articulo mortis*, no debe ser bautizado de nuevo por el propio sacerdote. Luego si cualquier sacerdote pudiese absolver de todo pecado *in articulo mortis*, no debe el penitente si se libra de la muerte, recurrir al sacerdote suyo ; lo cual es falso, pues de otra manera el sacerdote párroco no tendría conocimiento del rostro de su rebaño.

3.º Así como es permitido al sacerdote extraño bautizar *in articulo mortis*, así tambien al que no es sacerdote. Pero el que no es sacerdote, jamas puede absolver en el tribunal de la penitencia. Luego tampoco el sacerdote puede absolver *in articulo mortis* al que no es súbdito suyo.

(1) El Santo Doctór (y con él todos los teólogos), responde afirmativamente á esta pregunta. Las palabras del concilio de Trento en las cuales se resuelve esta cuestion, son terminantes. *In eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis ; atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pœnitentes, á quibuslibet peccatis et censuris absolvere possunt* (sess. 14, cap. 7). Y no solo todo sacerdote puede desempeñar ese ministerio *in articulo mortis*, sino que los teólogos entienden esta facultad á los mismos sacerdotes herejes, eismáticos y escornigados vitandos, fundados en las palabras del Tridentino que preceden á las anteriores : *Nec hac ipsa occasione*

*aliquis pœreat*. Antiguamente seguíase la opinion negativa ; pero, aun los que siguen esa sentencia, dicen que pueden absolver los tales herejes, supuesto que en caso de necesidad es lícito valerse de opiniones *terminiter probabitas*. Y así al menos tienen que considerar esta doctrina los defensores de la opinion antigua, supuesto que la contraria, ademas de los teólogos que la sustentan, tiene hoy en su apoyo la autoridad de Inocencio XI é indirectamente la de Benedicto XIV, en su constitucion *Apostolice ministerii*. El mismo San Alfonso, segun prueba el P. Ballerini es de igual modo de sentir. (Véase Gury, De Pœnit. n. 550, nota a, y San Alfonso, lib. vi, n. 560).

Por el contrario: la necesidad espiritual es mayor que la corporal. Pero en caso de extrema necesidad puede alguno usar de las cosas de otros, aun contra la voluntad de los dueños, para socorrer la necesidad corporal. Luego tambien *in articulo mortis*, para subvenir á la necesidad espiritual puede uno ser absuelto por un sacerdote que no sea el suyo propio.

Ademas, así lo demuestran las autoridades citadas (in litt. Sent. 4, dist. 20).

**Conclusion.** *No reconociendo ley la necesidad, puede el penitente ser absuelto por cualquier sacerdote «in articulo mortis» no solo de cualquier pecado, sino tambien de cualquier excomunion.*

Responderémos, que cualquier sacerdote por virtud del poder de las llaves tiene la potestad sobre todos indiferentemente, y en cuanto á todos los pecados ; mas no puede absolver á todos de todos los pecados ; porque, segun el órden establecido por la Iglesia, tiene una jurisdiccion limitada ó no tiene jurisdiccion alguna. Pero como la necesidad carece de ley, por eso, cuando la necesidad apremia (1) no está impedido, segun las prescripciones de la Iglesia de poder absolver, desde el momento que tiene sacramentalmente el poder de las llaves, y el penitente consigue la absolucion de otro, como si hubiera sido absuelto por su propio sacerdote. Y no solo puede serlo de los pecados, sino tambien de la excomunion, que le haya sido impuesta por cualquiera, porque esta absolucion pertenece á la jurisdiccion, la que se restringe en la ley establecida por la Iglesia.

Al argumento 1.º dirémos que alguno puede usar de la jurisdiccion de otro por voluntad de este, porque las cosas pertenecientes á la jurisdiccion pueden ser encomendadas á otro. Luego como la Iglesia acepta el que todo sacerdote pueda absolver *in articulo mortis*, síguese

(1) Esta razon del Santo Doctor, lo mismo que las palabras generalísimas del Ritual : *Si periculum mortis immincat, approbatusque desit confessorius, quilibet sacerdos potest á quibuscumque censuris et peccatis absolvere* ; prueban la verdad de la sentencia afirmativa de que hemos hablado en la nota anterior. *Quilibet sacerdos*, cualquier sacerdote, sea el que fuere, dice el Concilio y lo mismo el Ritual.

(2) La contestacion á esta pregunta y la doctrina que el Angélico en su resolucioin establece, forma el fondo de toda la legislacion canónica tocante á los cánones penitenciales, lo mismo que de las diversas aunque en su espíritu idénticas resoluciones de los concilios que trataron de esta materia. Todo

por esto que tiene jurisdiccion en este concepto, aunque carezca por otro de ella.

Al 2.º que no es preciso que recurra al propio sacerdote para ser absuelto nuevamente de los pecados de los que fue absuelto *in articulo mortis*, sino para hacerle conocer que lo fue. Ni es menester que el absuelto de la excomunion vaya al juez, que hubiera podido absolverle ántes, á pedirle la absolucion, sino para ofrecerle la satisfaccion.

Al 3.º que el bautismo tiene su eficacia de la santificacion misma de la materia ; por lo cual, sea cualquiera el que le confiera, se recibe dicho sacramento. Pero la fuerza sacramental de la penitencia consiste en la santificacion del ministro ; y por esto el que se confiesa con un seglar, aunque cumpla lo que de su parte pertenece á la confesion sacramental, no obtiene, sin embargo, la absolucion sacramental ; si bien le vale algo en cuanto á la disminucion de la pena que se produce por mérito y pena de la confesion ; mas no consigue aquella disminucion de la pena, que resulta del poder de las llaves ; por lo cual es menester que se confiese de nuevo con el sacerdote ; y el que muere habiéndose confesado así, es más castigado despues de esta vida que si se hubiera confesado con un sacerdote.

**ARTICULO VII. — La pena temporal se tasa segun la estension de la culpa? (2)**

1.º Parece que la pena temporal, cuyo reato queda despues de la penitencia, no se tasa segun la estension de la culpa, porque es tasada segun la intensidad de la delectacion que hubo en el pecado como se ve (Apoc. 18, 7) : *cuanto ella se ha glorificado y ha vivido en deleites, tanto dareis de tormento y llanto*. Pero á veces donde hay mayor delectacion es

cuanto se ha legislado acerca de la taxacion de la penitencia, gira sobre estos dos puntos : ó que se consulte á la cualidad y cantidad de la culpa, como por ejemplo el concilio 3.º de Cartago (cap. 31) ó bien, sin perder esto de vista, se deje al arbitrio del obispo, segun la condicion de los penitentes, como el Concilio africano (cap. 10). El Tridentino estableció lo propio ; *pro quantitate criminum et penitentium facultate* (ses. 14, cap. 8). Así es que el Ritual ordena al sacerdote que imponga *saludable y conveniente satisfaccion, segun su espíritu y prudencia le sugiera, teniendo en cuenta el estado, condicion, sexo y edad del penitente*.

menor la culpa, puesto que los pecados « carnales que tienen más delectación » que los espirituales, tienen menos culpa», según San Gregorio (implic. moral. l. 33, c. 2). Luego la pena no se tasa según la estension de la culpa.

2.º Del mismo modo queda alguno obligado á la pena por los pecados mortales en la ley nueva como en la antigua. Pero en la ley antigua se debía por los pecados una pena de siete dias; de modo que quedasen impuros durante este tiempo por un solo pecado mortal. Luego como en el nuevo Testamento se impone la pena de siete años por un solo pecado mortal, parece que la estension de la pena no se considera en cuanto á la culpa.

3.º Mayor es el pecado de homicidio en un seglar que el de la fornicacion en el sacerdote; porque la circunstancia que se toma de la especie del pecado, agrava mas que la que se toma de la condicion de la persona. Pero al seglar se le impone la penitencia de siete años por el homicidio, y al sacerdote por la fornicacion la de diez años según los cánones (cap. *Si quis homicidium*, dist. 50 et cap. *Presbyt.* dist. 82). Luego la pena no se tasa según la cantidad de la culpa.

4.º El mayor pecado es el que se comete contra el cuerpo mismo de Cristo, pues tanto más gravemente peca uno, cuanto más elevada es la persona contra la que se comete el pecado. Pero al que derrama la sangre de Cristo contenida en el sacramento del altar, se le impone solamente la penitencia por cuarenta dias, ó poco más; y por la fornicacion simple, siete años de penitencia según los cánones (cap. *Si per negligentiam*. De consecrat. dist. 2 y cap. *Presbyt.* dist. 82). Luego la cantidad de la pena no corresponde á la de la culpa.

Por el contrario. (Is. 27, 8): *en medida contra medida, cuando fuera desechada, la juzgarás*. Luego la cantidad del juicio y del castigo del pecado, es según la de la culpa.

Ademas el hombre es reducido á la igualdad de la justicia por la pena impuesta. Mas esto no sería así, si la cantidad de la culpa y de la pena no fueran

correlativas. Luego la una corresponde á la otra.

Conclusion [1] *No siempre por el mayor pecado se impone mayor penitencia.*

[2] *La pena del purgatorio se tasa solamente según la cantidad del pecado; teniendo en cuenta, sin embargo, la cantidad de la contricion, la confesion y la satisfaccion.*

Responderémos que despues del perdón de la culpa se exige la pena por dos motivos, para pagar el débito, y dar el remedio. Luego la tasacion de la pena puede ser considerada: 1.º en cuanto al débito, y así la cantidad de la pena corresponde radicalmente á la de la culpa antes que haya sido perdonado algo de ella, de tal suerte, que si la primera de estas cosas que son necesarias para la remision de la pena ha obtenido mucho efecto, queda por lo mismo menos que hacer para los demas actos; puesto que cuanto más es perdonado de la pena por la contricion, menos queda que perdonar por la confesion (1); 2.º en cuanto al remedio, ó de aquel que pecó ó de los otros; y en este sentido á veces por el pecado menor se impone mayor penitencia, ya porque es más difícil de remediar el pecado de uno solo que el pecado de otro, como al jóven se impone por la fornicacion mayor pena que al anciano, aunque peque menos, ya porque el pecado es más peligroso en uno, como en el sacerdote, que en otro, ya porque la multitud es más inclinada á aquel pecado; y así por la pena de uno solo deben ser atemorizados los demas. Luego la pena en el tribunal de la penitencia debe ser tasada teniendo en consideracion ambas cosas. Por lo cual no siempre se impone mayor pena por el mayor pecado. Mas la pena del purgatorio solo es para pagar el débito, porque ya no há lugar á pecar; así pues, aquella pena es apreciada solamente según la cantidad del pecado, considerada sin embargo la cantidad de la contricion, confesion y absolucion; puesto que por todas estas cosas se perdona algo de la pena. Por consiguiente, el sacerdote debe tomarlas en cuenta al imponer la satisfaccion.

(1) Y si resta ménos que satisfacer, la penitencia del sacramento tiene ménos que purgar; porque sabido es que la satisfaccion no solo se ordena á prevenir las faltas y por medi-

cina de la enfermedad, sino tambien á la vindicta y castigo de los pecados pasados (Scss. 14, cap. 8.º).



Al argumento 1.º dirémos, que en aquellas palabras se tocan dos cosas por parte de la culpa, á saber: la *glorificación* y el *placer*, ó delectacion; de las cuales la primera pertenece á la soberbia del pecado por la que se resiste á Dios; la segunda á la delectacion del pecado. Pero aunque algunas veces haya menor delectacion en mayor culpa, sin embargo hay allí siempre más orgullo. Por lo tanto, aquel razonamiento no es procedente.

Al 2.º que esa pena de los siete dias no era espiatoria de la pena debida al pecado; por consiguiente, aunque despues de aquellos dias muriese, sería castigado en el purgatorio; pero espiaba la irregularidad que espiaban todos los sacrificios legales. Con todo, en igualdad de circunstancias, peca más el hombre en la nueva que en la antigua ley, por la santificación más amplia con que es santificado en el bautismo y por los más grandes beneficios otorgados por Dios al género humano. Y esto es evidente por lo que se dice (Hebr. 10, 29): *¿pues de quanto*

*mayores tormentos creéis que es digno el que hollare al Hijo de Dios y tuviere por vil y profanase la sangre del testamento en que fue santificado?* Sin embargo no siempre es verdadero que por un pecado cualquiera mortal se exija una penitencia de siete años; sino que esta es como cierta regla comun que conviene aplicar en muchas ocasiones, la que no obstante conviene omitir, consideradas las diversas circunstancias de los pecados y de los penitentes.

Al 3.º que el obispo ó sacerdote peca con mayor peligro suyo y de otros; y, por lo tanto más solícitamente le retraen los cánones del pecado que á otros, imponiéndole pena mayor á título de remedio, aunque á veces no merezca tanta por deuda; por consiguiente, en el purgatorio no se le exigirá tanta.

Al 4.º que aquella pena debe entenderse cuando esto sucede sin quererlo el sacerdote; porque si espontáneamente la esparciese, sería digno de una pena mucho más grave.

## CUESTION IX.

### Cualidad de la confesion.

Vamos á tratar de la cualidad de la confesion, acerca de lo cual son de considerarse cuatro puntos: 1.º La confesion puede ser informe? 2.º Es preciso que la confesion sea íntegra? 3.º Puede alguno confesarse por medio de otro ó por escrito? 4.º Se requieren para la confesion aquellas condiciones que señalan los maestros?

#### ARTÍCULO I. — La confesion puede ser informe?

1.º Parece que la confesion no puede ser informe, porque se dice (Eccl. 17, 26): *como nada perecerá la alabanza del muerto*. Pero el que no tiene caridad está muerto, porque la misma es la vida del alma. Luego sin caridad no puede haber confesion.

2.º La confesion se divide por oposicion á la contricion y la satisfaccion. Pero la contricion y la satisfaccion jamas pueden hacerse fuera de la caridad. Luego ni la confesion.

3.º En la confesion es preciso que la boca concuerde con el corazon, porque el nombre mismo de confesion lo exige. Pero el que aún permanece en el afecto del pecado, si se confiesa, no tiene conforme el corazon con la boca, puesto que tiene pecado en el corazon, el cual condena con la boca. Luego el tal no se confiesa.

Por el contrario, cualquiera está obligado á la confesion de los pecados mortales. Pero si alguno se confesó una vez, permaneciendo aún en pecado mortal, no está obligado más adelante á confesar los

mismos pecados, puesto que no sabiendo nadie que tiene caridad, ninguno sabría que se había confesado. Luego no es de necesidad de la confesion que sea formada por la caridad.

*Conclusion. La confesion, como parte del sacramento, puede alguna vez estar en quien no esté contrito y sin caridad; pero como acto de virtud no puede, propiamente hablando, estar en nadie sin caridad.*

Responderémos, que la confesion es un acto de virtud y es parte del sacramento. Pero segun que es acto de virtud (1), es acto meritorio propiamente hablando; y así la confesion no sirve sin la caridad que es el principio de merecer. Pero segun que es parte del sacramento, así ordena al que la hace al sacerdote que tiene las llaves de la Iglesia (2), el cual por medio de la confesion conoce la conciencia del que se confiesa; y segun esto la confesion puede existir tambien en el que no está contrito, porque puede descubrir sus pecados al sacerdote y someterse á las llaves de la Iglesia; y aunque entonces no perciba el fruto de la absolucion, sin embargo, comenzará (3) á percibirlo cesando la mala disposicion, como

(1) Se entiende de la virtud perfecta.

(2) Ya se sabe que las llaves de la Iglesia solo las tiene el Romano Pontífice, de quien, como de su fuente, reciben la jurisdiccion los obispos y sacerdotes.

(3) Que los sacramentos pueden ser válidos y al mismo tiempo informes es doctrina corriente, como dice Ballerini, sin más escepcion que la Eucaristía. En cuanto al sacramento de la Penitencia, sobre el que se han originado más dudas, la opinion más probable, dice San Alfonso, afirma la misma doctrina, la cual está defendida por el Angélico Doctor en este

artículo y en la Sent. iv, dist. 17, euest. 3, a. 1. Así es que no sabemos como Drioux en las anotaciones que ha puesto en la SUMA, puede decir que esa sentencia *ab omnibus theologis prorsus rejicitur*. Para que se vea el error de este teólogo oigamos al eminente cardenal jesuita Lugo. Esta sentencia, dice (De Pœnit disp. 11, n. 68) *la enseñaron Santo Tomás... y comunmente los tomistas, Capreolo, Paludino, Cajetano, Soto, Cano, Ledesma, Silvestre, Ricardo, citados por Suarez... quien en parte la sigue; y abrazante comunmente los modernos tomistas y Henríquez... el cardenal Toledo... y otros á quienes citan y siguen Antonino, Diana...*

sucede tambien en los otros sacramentos. Por consiguiente, no está obligado á reiterar la confesion el que se acercó á la penitencia mal dispuesto; pero está obligado á confesar las malas disposiciones con que se acercó.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella autoridad debe entenderse en cuanto á percibir el fruto de la confesion, que nadie que esté sin caridad percibe.

Al 2.º que la contricion y la satisfaccion se hacen á Dios; mientras que la confesion al hombre; y por consiguiente, es de la esencia de la contricion y de la satisfaccion el que el hombre esté unido á Dios por la caridad, pero no de la esencia ó razon de la confesion.

Al 3.º que el que narra los pecados que tiene, habla con verdad, y en este caso el corazon concuerda con la voz ó palabras en cuanto á la sustancia de la confesion, aunque haya discordancia con el fin de ella.

**ARTÍCULO II. — Es preciso que la confesion sea íntegra? (1)**

1.º Parece que no es preciso que la confesion sea íntegra, es decir, que alguno confiese todos sus pecados á un solo sacerdote, porque la vergüenza contribuye á la disminucion de la pena. Pero con cuantos más sacerdotes confiesa uno sus pecados, tanto mayor vergüenza sufre. Luego es más provechosa la confesion si se divide entre muchos sacerdotes.

2.º La confesion es necesaria en la penitencia para que la pena sea tasada al pecado á juicio del sacerdote. Pero diferentes sacerdotes pueden imponer la pena suficiente para los diferentes pecados. Luego no es preciso confesar todos los pecados á un solo sacerdote.

3.º Puede suceder que despues de hecha la confesion y terminada la satisfaccion recuerde uno algun pecado mortal que, al confesarse no tenía en la memoria; y entonces no podría hacerlo con el

propio sacerdote con quien primeramente se había confesado. Luego podrá solamente confesar aquel pecado á otro y así confesará diversos pecados á diversos sacerdotes.

4.º Al sacerdote no debe hacerse la confesion de los pecados sino por causa de la absolucion. Pero algunas veces el sacerdote que oye la confesion puede absolver de ciertos pecados, no de todos. Luego al menos en tal caso no es preciso que la confesion sea íntegra.

Por el contrario, la hipocresía es el impedimento de la penitencia; y el dividir la confesion pertenece á la hipocresía, como dice San Agustín (alius auctor, lib. De vera et falsa pœnit, c. 15). Luego la confesion debe ser íntegra.

Ademas, la confesion es una parte de la penitencia; y la penitencia debe ser íntegra. Luego tambien la confesion.

**Conclusion.** *Del mismo modo que el médico corporal necesita conocer la naturaleza del enfermo para medicinarle convenientemente, así tambien el espiritual debe conocer las enfermedades del alma, para lo cual es necesario que se le haga una confesion íntegra.*

Responderémos, que en la medicina corporal es preciso que el médico conozca no solamente la enfermedad contra la que debe medicinar, sino tambien toda la naturaleza del mismo enfermo, porque una enfermedad se agrava con la union de otra, y la medicina que fuera propia á una enfermedad, perjudicaría á la otra. Lo mismo sucede en los pecados, puesto que uno se agrava por la union de otro, y lo que para uno sería medicina conveniente, para otro sería un incentivo, como cuando alguno está infectado de pecados contrarios, segun enseña San Gregorio en su Pastoral (part. 3, c. 3). Por consiguiente es necesario para la confesion que el hombre confiese todos los pecados que tiene en la memoria (2); lo que, si no lo hace, no es confesion, sino apariencia de confesion (3).

*enseñando todos consiguientemente que esa confesion válida no debe despues repetirse.* Una doctrina, pues, que así la defienden los primeros teólogos y á su cabeza los príncipes de la teología, ¿cómo puede decirse que está rechazada por todos? (Véanse San Alfonso lib. vi, n. 87 y 444, Cury *De Sacramentis in genere* n. 191 nota 2.º de Ballerini y De Penit. n. 443, q. 9, con las notas del mismo sabio jesuita).

(1) La respuesta afirmativa es de fe contra Lutero y otros herejes. *Si quis dixerit in sacramento Penitentiae ad remissionem*

*peccatorum necessarium non esse de jure divino constiterit omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debilita et diligentí præmeditatione habeatur, etiam ocula, et quæ sunt contra dua última Decalogi præcepta, et circumstantias quæ peccati speciem mutant; anathema sit.* (Concilio de Trento, ses. 14, can. 7).

(2) A menos que haya alguna impotencia física ó moral, en lo cual están conformes todos los teólogos.

(3) Advertirémos aquí que hay una gran cuestion teológica sobre si hay ó no necesidad de confesar las circunstan-

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la vergüenza sea más multiplicada, cuando divide los diversos pecados entre diversos (sacerdotes), sin embargo, todas las vergüenzas juntas no son tan grandes como aquella sola por la que confiesa á la vez todos sus pecados, porque un pecado considerado por sí no demuestra tan mala disposicion del que peca, como cuando es considerado con otros muchos, puesto que á veces cae alguno en un pecado por ignorancia ó por debilidad; mientras que la multitud de los pecados demuestra la malicia del que peca ó la gran corrupcion del mismo.

Al 2.º que la pena impuesta por diversos sacerdotes no sería suficiente, puesto que cualquiera consideraría un pecado en sí, y no la gravedad del mismo, que tiene por la union del otro; y á veces la pena que se diera contra un solo pecado, sería promovedora de otro; además, el sacerdote oyendo la confesion hace las veces de Dios, y por tanto, debe hacerse la confesion del mismo modo que se le hace á Dios la contricion. Por consiguiente, así como no habría contricion si alguno no se arrepintiera de todos los pecados que afluyen á su memoria, así tampoco sería confesion, si no se confesase de todos los pecados de que se acuerda.

Al 3.º que algunos dicen que cuando uno recuerda los pecados que ántes había olvidado, debe también confesar, por segunda vez, los que ántes confesó, y principalmente si no le es posible confesarse con el mismo sacerdote con quien lo había hecho ántes, el cual los conoce todos, á fin de que el mismo sacerdote esté al tanto de toda la estension de la culpa. Pero esto no parece necesario, puesto que el pecado tiene su gravedad de sí mismo y de la union con otro. Ahora bien,

cias agravantes del pecado. Dos son las sentencias. La *más comun* y la *más probable* niega absolutamente. A la cabeza de los muchísimos y eminentes teólogos que defienden esta doctrina está nuestro Santo Doctor, el cual enseñó esa doctrina en la Sent. iv, dist. 16, c. v, a. 2. Que esa es la doctrina del Angélico en el lugar citado, dice San Alfonso, consta de la simple lectura del texto y de la interpretacion que han dado á sus palabras teólogos como San Antonino, Soto y Cano, el cual terminantemente dice: *Que Santo Tomás expresamente enseña que solo deben confesarse las circunstancias que mudan la especie de pecado.* (Véase San Alfonso, l. vi, n. 468).

(1) Es un principio inconcuso que no debe repetirse la confesion nisi ejus invaliditas moraliter certo constet. Por consiguiente, tratándose de pecados olvidados, debe suplirse ese defecto, como el Angélico y los demas teólogos enseñan.

(2) Erasmo fue uno de los que más ayudaron á los protes-

de los pecados que confesó manifestó la gravedad que tienen por sí mismos. Mas para que un sacerdote conozca una y otra estension del pecado aquel de que se había olvidado, basta que el que confiesa este pecado lo diga explícitamente, y los otros en general, diciendo que al confesar otros muchos se olvidó de este (1).

Al 4.º que aunque el sacerdote no pueda absolver de todos los pecados, sin embargo está obligado el penitente á confesárselos todos á él, para que conozca la estension de toda la culpa, y remita al superior aquellos de que no pueda absolver.

#### ARTICULO III. — Puede uno confesarse por medio de otro ó por escrito? (2)

1.º Parece que uno puede confesarse por medio de otro ó por escrito, porque la confesion es necesaria para que la conciencia del penitente se manifieste al sacerdote. Pero el hombre puede manifestar al sacerdote su conciencia por medio de otro ó por escrito. Luego basta confesarse por medio de otro ó por escrito.

2.º Algunos no son comprendidos por sus propios sacerdotes á causa de la diversidad de idioma, y los tales no pueden confesarse sino por medio de otros. Luego no es de necesidad del sacramento, que uno se confiese por sí mismo; y así parece que si uno se hubiese confesado por medio de otro de cualquiera manera, le basta para la salvacion.

3.º Es de necesidad del sacramento, que el hombre confiese con el propio sacerdote, como consta de lo dicho (C. 8, a. 5). Pero algunas veces el propio sacerdote está ausente y no puede el penitente hablarle en persona; podría, sin embargo, manifestarle su conciencia por escrito.

tantes en esto de ridiculizar la santa confesion sacramental, negando además que estuviese admitida ántes de San Jerónimo, en cuanto confesion hecha en secreto. Pero cabalmente, y dejando todos los demas documentos á un lado, tenemos á San Leon el Grande que en su epístola 78 á los obispos de Italia, se ve precisado á defender la confesion hecha de esa manera, contra los que pretendían que debía hacerse en público. El Concilio tridentino espuso la misma doctrina (ses. 11, cap. 5) y las razones en que se apoya ese modo de confesarse, anatematizando despues en el cánón 6.º á los que negaran el origen divino de esa práctica. Pero despues de esto y definida ya la doctrina católica, no faltaron quienes dijeran que era ilícito confesarse sacramentalmente por cartas ó por medio de otro con el confesor ausente y de él obtener la absolucion. Entónces Clemente VIII en 20 de Junio de 1602 condenó esa proposicion como falsa, temeraria y escandalosa.

Luego parece que debe transmitirle lo que hay en su conciencia por escrito.

Por el contrario, tan obligado está el hombre á la confesion de los pecados, como á la confesion de la fe. Pero la confesion de la fe debe hacerse de boca, como consta (Rom. 10). Luego tambien la confesion de los pecados.

Ademas, el que pecó por sí mismo, por sí mismo debe arrepentirse. Es así que la confesion es una parte de la penitencia. Luego el penitente debe confesarse con su propia voz ó palabra.

*Conclusion. La confesion de los pecados como parte del sacramento, debe hacerse por la propia boca, á no estorbarlo algun impedimento natural.*

Responderémos, que la confesion no solamente es acto de virtud sino tambien parte del sacramento. Pero aunque para ella, segun que es acto de virtud, bastaría el que se hiciese en alguna manera (1), aunque no hubiese tanta dificultad en un modo como en otro, sin embargo, segun que es parte del sacramento, tiene un acto determinado, como los otros sacramentos tienen una materia determinada; y así como en el bautismo para significar la interior ablucion, se toma aquel elemento cuyo uso principal consiste en la ablucion, así en el acto del sacramento para manifestar nuestro pensamiento se emplea ordinariamente aquel acto por el que acostumbramos sobre todo á manifestarle, á saber, la palabra propia (2). Sin embargo los otros medios son empleados para suplir este.

Al argumento 1.º dirémos que así como en el bautismo no basta hacer la ablucion de una manera cualquiera, sino por medio de un elemento determinado, así tampoco en la penitencia basta manifestar de cualquier modo los pecados, sino que es preciso que se manifiesten por medio de un acto determinado.

Al 2.º que en el que no tiene el uso de

(1) Sea por escrito, sea de palabra.

(2) Ordinariamente dice el Santo, pues en efecto hay casos en que se está física ó moralmente impedido para hablar, aunque siempre haya medios para hacerse entender con signos ó de otro modo cualquiera. Adviértase sin embargo que cuando hay impotencia para hablar, como sucede á los mudos por ejemplo, no es preciso recurrir á medios que, aunque buenos, la Iglesia los considera como extraordinarios y de ningun modo obligatorios. Tal es la sentencia más probable. (Véase á San Alfonso lib. vi, n. 479; Gury, n. 503 y 504, con las notas del P. Ballerini).

la lengua, basta que confiese por escrito, por señas ó por intérprete puesto que no se exige del hombre más que lo que pueda: aunque el hombre no pueda ó no deba recibir el bautismo sino en el agua, que es una causa absolutamente exterior y que nos es aplicada por otro. Pero el acto de la confesion es interior y viene de nosotros; y por eso cuando no podemos de un modo, debémos confesar como podamos.

Al 3.º que en la ausencia del propio sacerdote puede hacerse tambien la confesion á un seglar (3); y por lo tanto no es preciso que se haga por escrito puesto que el acto de la confesion más pertenece á la necesidad del sacramento que aquel á quien se hace.

**ARTÍCULO IV. — ¿Se requieren para la confesion las diez y seis condiciones asignadas? (4)**

1.º Parece que no se requieren para la confesion las diez y seis condiciones que señalan los maestros, contenidas en estos versos:

*Sit simplex, humilis confesior pura, fidelis, Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda, Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata, Fortis et accusans, et sit parere parata,*

porque la fe, la sencillez y la fortaleza, son por sí virtudes. Luego no deben considerarse como condiciones de la confesion.

2.º Es puro lo que no tiene mezcla: y asimismo lo simple quita la composicion y la mezcla. Luego una ú otra de estas dos espresiones es supérflua.

3.º Nadie está obligado á confesar sino una vez el pecado cometido una sola vez unicamente. Luego si el hombre no pecase por segunda vez, no sería preciso que su penitencia fuera frecuente.

4.º La confesion se ordena á la satis-

(3) Consúltese lo que hemos dicho en la nota del artículo 2.º cuestion 8.ª

(4) No hay conformidad entre los teólogos acerca de si todas estas condiciones se deben admitir, ó si su número puede reducirse é incluirse en algunas las señaladas aquí por el Angélico. Así, por ejemplo, Gury pone nueve y el cardenal Gousset solo señala cuatro. Lo que es indudable es que no se necesitan para la validez del sacramento todas las señaladas por Santo Tomás, siguiendo el Santo á los Maestros, segun nos dice en este artículo, y segun sabiamente prueba esta misma distincion despues.

faccion. Pero la satisfaccion es algunas veces pública. Luego tambien la confesion no debe ser siempre secreta.

5.º Lo que no está en nuestro poder no se requiere de nosotros. Pero derramar lágrimas no está en nuestro poder. Luego no se requiere del que se confiesa.

Por el contrario; los doctores las asignan.

**Conclusion.** *De las condiciones dichas las unas son de necesidad de la confesion y las otras solo del buen ser de la misma.*

Responderémos, que de las dichas condiciones unas son de necesidad de la confesion y otras tienen por objeto su perfeccion. Mas las que son de necesidad de la confesion ó la competen, segun que es acto de virtud ó segun que es parte de sacramento. Si del primer modo, puede mirársela ó por relacion á la virtud en general ó por relacion á la virtud especial, de la que es acto ó por la misma razon del acto. Por relacion á la virtud en general, hay cuatro condiciones, como se dice (Ethic. l. 2, c. 4). La primera es el que alguno sea sabedor de lo que hace y en este sentido se dice que la confesion debe ser *discreta*, segun que en el acto de toda virtud se requiere la prudencia. Esta discrecion consiste en confesar los mayores pecados con mayor cuidado. La segunda condicion es que sea electiva porque los actos de las virtudes deben ser voluntarios y en este sentido se dice *libens*. La tercera condicion es que se obre á causa del debido fin, y por esto se dice que debe ser *pura*, esto es, que la intencion sea recta. La cuarta es que se obre de una manera invariable, y por esto se dice que debe ser *fortis*, esto es, que no abandone la verdad á causa de la vergüenza. La confesion es ademas un acto de la virtud de la penitencia, la cual comienza primero por el horror que se tiene á la fealdad del pecado, y en este sentido se dice que debe ser *verecunda*, esto es, que no se jacte uno de los pecados á causa de la vanidad del siglo que se mezcla á ella. Pasa luego al dolor que se tiene del pecado cometido y por esto se dice que debe ser *lacrymabilis*. Termina por fin en el desprecio de sí mismo y en cuanto á esto debe ser *humilis*, de modo que uno se confiese mísero y enfermo. Mas

segun la naturaleza propia de este acto que es la confesion, tiene el ser manifestativa, cuya manifestacion puede impedirse de cuatro maneras: primera, por la falsedad y en cuanto á esto se dice que debe ser *fidelis*, esto es, verdadera; segunda, por la oscuridad de las palabras y contra esto se dice *nuda, clara*, esto es, que no envuelva oscuridad de las palabras; tercera por su multiplicacion y por esto se dice *simplex*; esto es, que no recite en la confesion sino lo que pertenece á la cantidad del pecado; cuarto por la sustraccion, de modo que no omita algunas de las cosas que deba manifestar y contra esto se dice *integra*. Segun que la confesion es parte de sacramento, así concierne al juicio del sacerdote que es el ministro del sacramento. Por consiguiente, es preciso que sea *accusans*, por parte del que confiesa; *parere parata* por comparacion al sacerdote; *secreta* en cuanto á la condicion del tribunal en el que se trata de las cosas ocultas de la conciencia. A la bondad empero de la confesion pertenece el que sea *frequens* frecuente y *accelerata* pronta, es decir que se confiese inmediatamente.

Al argumento 1.º dirémos, que no es inconveniente que la condicion de una virtud se encuentre en el acto de otra virtud, el cual es imperado por la misma; ó puesto que las otras virtudes tambien tienen por participacion el medio que pertenece á una sola virtud principalmente.

Al 2.º que esta condicion, *pura*, excluye la perversidad de la intencion (1), de la que se limpia el hombre; pero la condicion, *simplex*, excluye la mezcla de lo ajeno.

Al 3.º que esto no es de necesidad de la confesion sino de su perfeccion.

Al 4.º que á causa del escándalo de otros que pueden inclinarse al mal por pecados oidos, no debe hacerse la confesion en público sino en secreto. Mas de la pena satisfactoria no se escandaliza, alguno de tal modo, puesto que á veces por un pequeño ó nulo pecado se hacen parecidas obras satisfactorias.

Al 5.º que debe entenderse de las lágrimas del espíritu.

(1) El Apóstol en su carta á Timoteo (1 Tim. iii, 9 y ii Tim. 1, 3) llama *conciencia pura* á la que excluye esa perversion de la intencion.

## CUESTION X.

### Efecto de la confesion.

1.º La confesion libra de la muerte del pecado? 2.º Libra de algun modo de la pena? 3.º Abre el paraíso? 4.º Da la esperanza de la salvacion? 5.º La confesion general borra los pecados mortales olvidados?

#### ARTÍCULO I. — La confesion libra de la muerte del pecado? (1)

1.º Parece que la confesion no libra de la muerte del pecado, porque la confesion sigue á la contricion. Es así que la contricion borra suficientemente la culpa. Luego la confesion no libra de la muerte del pecado.

2.º Así como el pecado mortal es culpa, así tambien el venial. Pero por medio de la confesion se hace venial lo que ántes fue mortal, como se ve (Sent. 4, dist. 17). Luego por la confesion no se perdona la culpa, sino que esta se cambia en otra.

Por el contrario: la confesion es parte del sacramento de la penitencia. Pero la penitencia libra de la culpa. Luego tambien la confesion.

**Conclusion.** *No librando la contricion de la culpa sino en cuanto lleva anejo el voto de la confesion, resulta que esta es la que debe decirse que libra al alma de la muerte del pecado.*

Responderémos, que la penitencia, en cuanto es sacramento, se perfecciona principalmente en la confesion, puesto que por ella se somete el hombre á los ministros de la Iglesia, que son los que dispensan los sacramentos; porque la

(1) La respuesta afirmativa es de fe contra los protestantes y contra Pedro de Osma. El efecto de la confesion, dice el Tridentino (ses. 14, cap. 2) es la absolucion de los pecados; y para conseguirlo precisamento es por lo que la Iglesia ordena á los pecadores, *ante hoc tribunal, tanquam reos sissi voluit, ut per sacerdotum sententiam non semel* (como sucede en el bautismo y cuya diferencia de la Penitencia viene notando) *sed quoties*

*contricion tiene anejo el voto de la confesion y la satisfaccion es tasada por el juicio del sacerdote á quien se hace la confesion. Y puesto que en el sacramento de la penitencia se infunde la gracia, por la que se perdonan los pecados, como en el bautismo, por eso la confesion perdona de este modo la culpa por virtud de la absolucion unida, como la perdona el bautismo. El bautismo, empero, libra de la muerte del pecado, no solamente segun que se recibe en acto, sino segun que se le tiene en voto ó deseo, como consta en aquellos que ya santificados se acercan al bautismo; y si alguno no pusiera obstáculo, se seguiría de la colacion misma del bautismo la gracia que perdona los pecados, si ántes no le hubiesen sido perdonados. Lo mismo debe decirse de la confesion unida á la absolucion: porque en el momento en que el penitente ha formado voto de hacerla, le ha libertado del pecado (2); pero despues la gracia se aumenta en el acto mismo de la confesion y absolucion; y hasta se daría el perdon de los pecados, si el dolor precedente de estos no hubiera sido suficiente para la contricion (3), y el mismo no pusiera obstáculo en este momento á la gracia. Por lo tanto, así como se dice del bautismo que libra de la muerte, así*

*ad admissis peccatis ad ipsum penitentes confugerint, possent liberari.* Lo mismo consta del cánón 1.º de la misma sesion. Y por fin, para no citar más, lo propio definió el concilio de Florencia, en el decreto *pro Armenis: effectus hujus sacramenti est absolutio á peccatis.*

(2) Si la contricion fuere perfecta, segun se ha visto ántes.

(3) Como sucede á quien sólo se duéle por atricion.

*tambien puede decirse de la confesion.*

Al argumento 1.º dirémos, que la contrición tiene anejo el voto ó deseo de la confesion, y por tanto, de este modo libra de la culpa á los penitentes, como el deseo del bautismo libra á los que deben ser bautizados.

Al 2.º que lo venial no se toma allí por la culpa, sino por la pena de fácil espiacion; por consiguiente, no se sigue que la culpa se convierta en culpa, sino que se aniquila del todo; porque un pecado se llama venial de tres maneras: segun su género, como la palabra ociosa; segun su causa, esto es, que tiene en sí un motivo de perdon, como el pecado por debilidad; y por el evento, como se toma aquí, puesto que por medio de la confesion sucede que el hombre obtiene el perdon de la culpa pasada.

#### ARTÍCULO II.— *La confesion libra de algun modo de la pena?*

1.º Parece que la confesion no libra de modo alguno de la pena, puesto que no se debe al pecado, sino la pena eterna ó temporal. Pero la pena eterna se perdona por la contrición, la temporal por la satisfaccion. Luego por la confesion nada se perdona de la pena.

2.º La voluntad se reputa por el hecho como se dice (Sent. 4, dist. 17). Mas el que está contrito, tuvo el propósito de confesar. Luego tanto le valió, como si hubiese confesado, y así por la confesion que despues hace, no se le perdona cosa alguna de la pena.

Por el contrario, la confesion es penosa ó tiene pena. Es así, que por medio de todas las obras penales se espía la pena debida al pecado. Luego tambien por medio de la confesion.

**Conclusion.** *La confesion unida á la absolucion libra, no solo de la culpa, sino tambien de la pena eterna; y en cuanto á la temporal la disminuye, en consideracion á la mayor ó menor vergüenza que en toda confesion hay segun*

(1) El concilio de Trento condenó á los que dijiesen que *toda la pena perdona Dios al perdonar la culpa* (ses. 14, can. 12).

(2) El Santo Doctor, limitándose á probar lo que tiene entre manos, evidencia las ventajas de la confesion por el lado solo de lo que disminuye los castigos. Al consignar lo propio el Tridentino (ses. 14, cap. 5), y despues de aducir la misma razon que el Angélico, manifiesta ademas que lo pesado de la

*la diferente disposicion del penitente.*

Responderémos, que *la confesion juntamente con la absolucion tiene el poder de librar de la pena* de dos maneras: una, por la misma fuerza de la absolucion, y así libra al que tiene deseo de someterse á ella, *de la pena eterna, como tambien de la culpa*; cuya pena es la pena que condena y que estermina del todo, de la que libertado el hombre, aun permanece obligado á la pena temporal (1), segun que esta es medicina que purifica y que promueve, y así queda que sufrir esta pena en el purgatorio aun á aquellos que se han libertado de la pena del infierno, cuya pena es desproporcionada á las fuerzas del penitente que vive en este mundo; pero por virtud de las llaves se disminuye tanto hasta quedar proporcionada á las fuerzas del penitente, de tal modo que puede purificarse de ella en esta vida satisfaciendo; segunda, *disminuye la pena por la naturaleza misma del acto del que se confiesa que tiene aneja la pena de la vergüenza*; y por esto cuantas más veces confiese alguno los mismos pecados, tanto más se disminuye la pena.

De lo espuesto se deduce la contestacion al argumento primero.

Al 2.º dirémos, que la voluntad no se reputa por el hecho en las cosas que vienen de otro, como, como en el bautismo; pues no vale tanto la voluntad de recibir el bautismo, como la recepcion del mismo. Pero se reputa la voluntad por el hecho en las cosas que absolutamente provienen del hombre y ademas en cuanto al premio esencial, mas no en cuanto á la remocion de la pena y otras cosas tales, respecto de las que se considera el mérito accidental y secundariamente. Y por eso el confesado y absuelto será menos castigado en el purgatorio que el contrito solamente (2).

#### ARTÍCULO III.— *La confesion abre el paraíso?*

1.º Parece que la confesion no abre el

confesion está suficientemente compensado por tantos y tan grandes bienes y consuelos, como ciertísimamente se otorgan á los que se acercan bien dispuestos para recibir la absolucion. Apoyados en esta doctrina los teólogos místicos disertan largamente sobre las ventajas de la confesion; y el P. Castro asegura que en ello se ejercitan todas las virtudes.



paraíso; porque los efectos de diversos sacramentos son diversos. Y la apertura del paraíso es efecto del bautismo. Luego no es el efecto de la confesion.

2.º En lo que está cerrado no puede entrarse ántes de abrir. Es así que el que muere ántes de la confesion puede entrar en el paraíso. Luego la confesion no abre el paraíso.

Por el contrario: la confesion hace someterse al hombre á las llaves de la Iglesia. Pero por estas se abre el paraíso. Luego tambien por la confesion.

**Conclusion.** *Como la confesion sacramental libra al hombre de la culpa y de la pena, síguese que con justicia se dice que le abre la puerta del paraíso.*

Responderémos, que se prohíbe á alguno la entrada en el paraíso por la culpa y el reato de la pena; y puesto que que estos impedimentos los quita la confesion como consta de lo dicho (a. 1 y 2) por eso se dice que abre el paraíso.

Al argumento 1.º dirémos, que aunque el bautismo y la penitencia son sacramentos diversos, sin embargo obran en virtud de sola la pasion de Cristo, por la cual ha sido abierta la entrada del paraíso.

Al 2.º que ántes del voto (ó deseo) de la confesion el paraíso estaba cerrado al que pecaba mortalmente, aunque despues por medio de la contricion que lleva en sí el voto de la confesion, haya sido abierto aun antes de que realmente se haya confesado; sin embargo, el obstáculo de la pena que merece no es totalmente quitado ántes de la confesion y de la satisfaccion (1).

**ARTÍCULO IV. — La confesion da esperanza de salvacion? (2)**

1.º Parece que no debe ponerse como efecto de la confesion el que da la esperanza de la salvacion, porque esta proviene de todos los actos meritorios. Lue-

(1) Porque el que en tal estado muriese, iría al purgatorio. Y lo mismo sucedería si confesándose, no hubiera purgado toda la pena tèmporal debida á los pecados.

(2) El Santo responde afirmativamente, lo mismo que el Concilio de Trento más adelante, al condenar la herejía de los que negaban la esperanza en cualesquiera obras buenas que se practicasen. Hé aquí el cánón 26 de la sesion VI. «Si alguno dijere que los justos no deben esperar, por las buenas obras que en gracia de Dios hiciesen, la eterna retribucion de Dios por su misericordia y de Jesucristo por su mérito, si

go no parece que sea el efecto propio de la confesion.

2.º Por la tribulacion llegamos á la esperanza, como se ve (Rom. 5). Pero el hombre sufre la tribulacion principalmente en la satisfaccion. Luego el dar la esperanza de la salud es más propio de la satisfaccion que de la confesion.

Por el contrario, « por la confesion se » hace el hombre más humilde y más » precavido », como se dice el maestro (sent. 4, dist. 17). Mas por esto recibe el hombre la esperanza de la salud. Luego el efecto de la confesion es dar la esperanza de la salud.

**Conclusion.** *La confesion sacramental da la esperanza de la salvacion en cuanto por ella (la confesion) el hombre se somete á las llaves de la Iglesia, que tienen su virtud de la pasion de Cristo.*

Responderémos que no tenemos la esperanza del perdon de los pecados sino por Cristo; y puesto que el hombre se somete por la confesion á las llaves de la Iglesia que tienen su virtud de la pasion de Cristo, he aquí por qué se dice que la confesion da la esperanza de la salvacion.

Al argumento 1.º dirémos, que la esperanza de la salvacion no puede provenir principalmente de los actos sino de la gracia del Redentor; y puesto que la confesion se funda en la gracia del Redentor, por eso da la esperanza de la salud, no solo como acto meritorio, sino tambien como parte del sacramento.

Al 2.º que la tribulacion da la esperanza de la salud poniendo á prueba nuestra propia virtud, y por la purificacion de la pena debida á nuestros pecados; mas la confesion la da tambien del modo predicho.

**ARTÍCULO V. — ¿La confesion general basta para borrar los pecados mortales olvidados? (3)**

1.º Parece que la confesion general no

» obrando él bien y guardando los mandamientos se persevera » hasta el fin, sea anatematizado.»

(3) Afirma el Santo, en conformidad con la doctrina general de la Iglesia, expresada más tarde en el Tridentino. Despues de manifestar el santo Concilio que la confesion no es imposible y que en ella, lo que Dios ordena, no es más que la acusacion de lo que el pecador recuerda haber ofendido al Señor, añade: *Los demas pecados que, á quien diligentemente se examina, no le vienen á la memoria, entiéndese que van incluidos en su totalidad, en la misma confesion.* (Sesion 14, cap. 5).

basta para borrar los pecados mortales olvidados, porque el pecado borrado por la confesion no es menester confesarlo por segunda vez. Si pues los pecados olvidados se perdonasen por la confesion general, no sería necesario, cuando se recuerdan, el confesarlos.

2.º Cualquiera que no tiene conciencia de pecado, ó no le tiene ó se ha olvidado de su pecado. Luego si por la confesion general se perdonan los pecados mortales olvidados, todo el que no se siente con pecado alguno mortal, cuando hace una confesion general, puede tener seguridad de estar exento de pecado mortal, lo cual es contrario á estas palabras del Apóstol (1 Cor. 4, 4) : *de nada me arquite la conciencia; mas no por eso soy justificado.*

3.º Nadie reporta ventaja de su negligencia; pero no puede ser otra cosa que negligencia el que alguno olvide el pecado mortal ántes que se le perdone. Luego no reporta de esto tal comodidad, á saber, que se le perdone el pecado sin una confesion especial.

4.º Más lejos está del conocimiento del que se confiesa lo que ignora absolutamente, que aquello de que se ha olvidado. Pero la confesion general no borra los pecados cometidos por ignorancia, puesto que entonces los herejes que ignoran que algunos pecados en que están son pecados, ó tambien las gentes sencillas, serían absueltos por la confesion general; lo cual es falso. Luego la confesion general no destruye los pecados olvidados.

Por el contrario, dícese (Ps. 33, 6) : *llegaos á él y sereis iluminados; y vuestros rostros no serán sonrojados.* Mas el que confiesa todos los pecados que sabe, se llega á Dios cuanto puede, porque no puede exigírsele más. Luego no será sonrojado, de modo que sufra una repulsa, sino que conseguirá el perdon.

Ademas, el que se confiesa, obtiene el perdon, á no ser que esté en mala disposicion. Es así, que el que confiesa todos los pecados que conserva en la memoria y se ha olvidado de algunos, no por esto tiene mala disposicion, puesto

que sufre la ignorancia del hecho, que escusa de pecado. Luego consigue el perdon, y así los pecados que han sido olvidados son perdonados, pues es impío esperar el perdon á medias.

*Conclusion. Por la confesion general se perdonan los pecados mortales olvidados; pero si se acuerda el penitente despues de algun pecado mortal, necesita confesarse para demostrar que tiene vergüenza del pecado.*

Responderémos que la confesion obra presupuesta la contricion, que borra la culpa; y así la confesion se ordena directamente al perdon de la pena (1); lo cual hace por la vergüenza que tiene, y por el poder de las llaves á las que se somete el que se confiesa. Sucede, empero, á veces que por la contricion precedente algun pecado es borrado en cuanto á la culpa, ya en general, si entónces no se recuerda, ya en especial, y sin embargo ántes de la confesion alguno se ha olvidado de aquel pecado, y entónces la confesion general sacramental obra para el perdon de la pena por el poder de las llaves, á las que se somete el que se confiesa, no poniendo obstáculo alguno por su parte; pero de la parte aquella por la que la vergüenza de la confesion del pecado disminuía la pena, la pena de este, del que alguno no se ha avergonzado especialmente delante del sacerdote, no es disminuida.

Al argumento 1.º dirémos, que en la confesion sacramental, no solamente se requiere la absolucion, sino que se espera el juicio del sacerdote que impone la satisfaccion; por lo tanto, aunque este haya dado la absolucion, sin embargo, hay obligacion de confesar para que se supla lo que faltó á la confesion sacramental.

Al 2.º que la confesion no obra como se ha dicho, sino presupuesta la contricion, la cual no puede alguno saber si fue verdadera, como ni puede saber con certeza si tiene la plenitud de la gracia; y por esto ni puede saber con certeza si por la confesion general le ha sido perdonado el pecado olvidado, aunque puede apreciarlo por algunas conjeturas.

Al 3.º que ese no reporta provecho de

(1) El mismo Santo retractó esta proposicion tácitamente cuando dijo que el sacramento de la Penitencia está principalmente instituido para borrar el pecado mortal (Parte III, cuest. 84

art. 2, al 5), y cuando enseña que la absolucion sacerdotal no sólo significa, sino que efectúa la remision del pecado. (Consultese lo dicho en la cuestion C.ª art. 1 del Suplemento.)

la negligencia, porque no consigue una remision tan plena como la hubiera conseguido en otro caso, ni merece tanto, y está obligado á confesarse de nuevo cuando recordare el pecado.

Al 4.º que la ignorancia del derecho no excusa, puesto que ella misma es pecado (1), mas sí la ignorancia de hecho. Por lo cual el que alguno no confiese sus pecados, por ignorar que son tales, á causa de la ignorancia del derecho divi-

no, no se excusa respecto de sus disposiciones; pero se excusaría si ignorase que aquellos eran pecados, por ignorancia de una circunstancia particular, como si conoció una mujer ajena que creyó ser la suya. Pero el olvido del acto del pecado tiene ignorancia de hecho, y por lo tanto, excusa del pecado de ficcion en la confesion, el cual impide el fruto de la absolucion y confesion.

## CUESTION XI.

### Sigilo de la confesion.

1.º Está el hombre obligado en todo caso á ocultar lo que tiene (ó sabe) bajo el sigilo de la confesion?—2.º El sigilo de la confesion se estiende á otras cosas que á las que ya se han tratado sobre la confesion?—3.º Solo el sacerdote tiene el sigilo de la confesion?—4.º Puede un sacerdote, con permiso del penitente, manifestar á otro el delito que conoce bajo el sigilo de la confesion?—5.º Está obligado á ocultarlo aunque lo conociere de otro modo?

**ARTÍCULO I.** — ¿Está obligado en todo caso el sacerdote á ocultar los pecados que conoce bajo el sigilo de la confesion? (2)

1.º Parece que no en todo caso está obligado el sacerdote á ocultar los pecados que conoce bajo el sigilo de la confesion, puesto que, como dice San Bernardo (implic. in tract. De præcepto et dispensat., c. 2); « lo que se ha instituido por la caridad no milita contra ella ». Pero la ocultacion de la confesion en algun caso militaría contra la caridad; por ejemplo, si se sabe por la confesion que uno es hereje, al cual no puede atraérsele para que desista de romper al pueblo; y lo mismo de aquel

que sabe por la confesion que hay afinidad entre dos personas que quieren contraer matrimonio. Luego el tal debe revelar la confesion.

2.º Aquello á que uno está obligado por precepto de la Iglesia solamente, no es necesario observarlo, desde el momento que la Iglesia manda lo contrario. Es así que el secreto de la confesion ha sido establecido solamente por estatuto de la Iglesia. Luego si la Iglesia manda que todo el que sepa algo de tal pecado, lo diga, el que lo sabe por la confesion debe decirlo.

3.º Más debe el hombre guardar su conciencia que la fama de otro, porque la caridad bien ordenada lo prescribe. Pero

(1) Al ménos en cuanto al conocimiento de los preceptos universales de la ley que todos están obligados á saber, y en cuanto á las obligaciones particulares de cada uno. (Consúltese lo dicho en 1.º, 2.º, C. 76, a. 2).

(2) La obligacion del sigilo es de derecho natural, apoyado en el triple título de caridad, justicia y religion; de derecho divino implícito al ménos, en el hecho de ser instituida la confesion en secreto por el Salvador; y últimamente por dere-

cho canónico, pues así consta del tantas veces citado capítulo del concilio de Letran *Omnis utriusque sexus*. En efecto, en él se dice á los sacerdotes que procuren no revelar el pecador por palabra, signo, ó de otro modo cualquiera.... porque los que intentaren revelar el pecado descubierto en el tribunal de la Penitencia, no solo decretamos que queden depuestos, sino ademas que sean encerrados en un monasterio estrecho para hacer penitencia.

algunas veces alguno; ocultando el pecado, incurre en daño de la propia conciencia, como cuando es llamado á dar testimonio de aquel pecado que sabe en la confesion, y se ve obligado á jurar, decir la verdad, ó cuando un abad sabe por la confesion el pecado de algun prior que está sometido á él, cuya ocasion induce al mismo á la ruina si le deja el priorato; por consiguiente está obligado á quitarle la dignidad de la cura pastoral, y al quitársela parece publicar la confesion. Luego parece que en algun caso es lícito publicar la confesion.

4.º Algun sacerdote puede por medio de la confesion de alguno á quien oyó, tener la conviccion que este es indigno de la prelacia. Pero cualquiera está obligado á hacer oposicion á la promocion de sujetos indignos, si la ocasion se presenta. Luego puesto que al hacer oposicion, parece que induzca sospecha del pecado, y revelar así en cierto modo la confesion, parece que en algunas ocasiones es conveniente revelar la confesion.

Por el contrario, es lo que dice (decret. De pœnit. et remiss. cap. *Omnis utriusque*, etc.): « guárdese el sacerdote » de hacer conocer en manera alguna al » pecador ni por palabra, ni por signo ó » de cualquier otro modo ».

Ademas, el sacerdote debe conformarse á Dios de quien es ministro. Es así que Dios no revela los pecados que se le ponen de manifiesto por la confesion, sino los oculta. Luego ni el sacerdote debe revelarlos.

**Conclusion.** *Así como Dios siempre cubre el pecado del que por la penitencia se le somete, así el sacerdote debe ocultar siempre los pecados del penitente; puesto que la confesion exterior que se hace al sacerdote es una señal de la interior que se hace á Dios.*

Responderémos, que en los sacramentos las cosas que se hacen exteriormente, son signos de las que suceden interiormente; así que *la confesion, por la que uno se somete al sacerdote, es un signo de la sumision interior, por la que uno se somete á Dios. Pero Dios encubre el*

*pecado de aquel que se somete á él por medio de la penitencia.* Luego es preciso que se signifique tambien esto en el sacramento de la penitencia. Por lo tanto es de necesidad del sacramento ocultar la confesion y peca como violador del sacramento el que revela la confesion. Independientemente de esta consideracion, este secreto tiene aún otras ventajas, pues que por esto mismo, los hombres se aficionan más á la confesion, y confiesan tambien más sencillamente sus pecados.

Alargamento 1.º contestaremos, que algunos dicen, que el sacerdote no está obligado á guardar bajo el secreto de confesion, sino los pecados de que el penitente promete la enmienda; *alias potest ea dicere ei qui potest prodesse, et non obesse.* Pero esta opinion parece errónea, por ser esto contra la verdad del sacramento (1). Porque así como el bautismo es sacramento, aunque á él se acerque uno con mala disposicion, sin que por esto varíen en nada las partes esenciales del sacramento, así la confesion no deja de ser sacramental, aunque el que se confiesa, no se proponga la enmienda. Y por esto no menos debe guardarse secreto de ella; ni el sigilo de la confesion combate á la caridad puesto que la caridad no requiere que se aplique el remedio al pecado que el hombre ignora. Pero lo que se sabe bajo confesion, es como lo ignorado (2), puesto que no lo sabe alguno como hombre, sino como Dios. Sin embargo debe aplicarse algun remedio en los predichos casos, tanto como se pueda, sin la revelacion de la confesion, como amonestando á los que se confiesan y cuidando de los demas para que no se corrompan por la herejía. Puede decirse tambien al prelado que vigile con más cuidado sobre su rebaño, pero de modo que no diga cosa alguna por la cual haga traicion al penitente de palabra ó por señal.

Al 2.º que el precepto sobre el secreto de la confesion es una consecuencia del sacramento mismo. Por lo tanto así como el precepto de hacer la confesion sacramental es de derecho divino y no puede

(1) Tan lejos está esto de la verdad, que en ningun caso, como dice Billuart, puede revelarse lo oido en confesion, aunque se trate de perder la vida, ó de la ruina de un estado ó de la pérdida de la fe en alguna provincia.

(2) Así es que, preguntado el confesor de lo oido en la confesion, pueda responder que lo ignora y aún jurar que lo ignora. La razon es la misma que da el Santo en la respuesta *ad secundum*.

absolverse de él á nadie por dispensa alguna ó mandato humano, así tampoco puede ser obligado ó facultado por el hombre para la revelacion de la confesion. Por consiguiente, si se manda bajo pena de escomunion ya pronunciada, que diga si sabe algo de tal ó cual pecado, no debe decirlo, puesto que debe creer que la intencion del que manda es que se revele lo que se sabe como hombre, y en este caso no se sabe nada como tal. Y si fuese tambien interrogado sobre la confesion, no deberá contestar; ni por esto incurriría en escomunion, puesto que no está sujeto á su superior, sino como hombre, y como tal nada sabe, sino como Dios.

Al 3.º que el hombre no es llamado á dar testimonio sino como hombre, y por tanto sin lastimar la conciencia puede jurar que ignora lo que sabe solamente como Dios. De la misma manera tambien puede el prélado sin herir su conciencia, perdonar un pecado que no se ha castigado, que sabe solamente como Dios, ó dejarle sin algun remedio, puesto que no está obligado á aplicarle, sino de aquella manera con que se le declara al mismo. Por consiguiente en las cosas que al mismo se declaran en el tribunal de la penitencia, debe en el mismo tribunal cuanto pueda, aplicar el remedio; como un abad en el caso precitado debe amonestarle á que resigne su priorato; y si no quisiere, puede por alguna otra ocasion absolverle del cuidado del priorato; pero de modo que se evite toda sospecha sobre la revelacion de la confesion (1).

Al 4.º que por muchas causas se hace uno indigno para el desempeño de algun cargo, ademas del pecado, como por defecto de la ciencia, edad ó de alguna cosa semejante; por lo tanto el que contradice, no hace sospechar del crimen, ni revela la confesion (2).

(1) No han faltado algunos teólogos antiguos que defendiesen ser lícito á los superiores, utilizar lo sabido en confesion para el gobierno externo de sus súbditos, ó de otras personas cualesquiera. Pero hoy nadie puede defender doctrina tan peligrosa, por muchos Pontífices condenada, particularmente en el decreto de 26 de Mayo de 1594, dirigido por Clemente VIII á los regulares. Más tarde, en 1682, el papa Inocencio XI condenó la proposicion en que esa doctrina se defendía, á pesar de decirse en ella que sólo era lícito la tal práctica, *excluyendo toda revelacion directa ó indirecta de la confesion y sin gravámen del penitente*; á pesar de esta limitacion la proposicion fué condenada. Lo dicho no obsta, dice San Alfonso y con él todos los teólogos, para que el confesor por lo sabido en con-

## ARTÍCULO II. — ¿El secreto de la confesion se estiende á otras cosas que aquellas que son de la confesion?

1.º Parece que el secreto de la confesion se estiende á otras cosas que á aquellas que conciernen á la confesion: puesto que á la confesion no conciernen sino los pecados. Algunas veces empero cuenta uno con los pecados otras muchas cosas, las cuales no pertenecen á la confesion. Luego diciéndose aquellas al sacerdote como Dios, parece que á ellas tambien se estiende el secreto de la confesion.

2.º Algunas veces alguno dice á otro un secreto y aquel lo recibe bajo el secreto de la confesion. Luego el secreto de la confesion se estiende á aquellas cosas que no conciernen á la confesion.

Por el contrario, el secreto de la confesion es algo anejo á la confesion sacramental; y las cosas que son anejas á algun sacramento, no se estienden más allá de aquel sacramento. Luego el secreto de la confesion no se estiende sino á las cosas que tiene por objeto la confesion sacramental.

**Conclusion.** *Siendo el sigilo una cosa aneja á la confesion sacramental, solo se estiende directamente á aquellas cosas sobre que versa la confesion sacramental, si bien, por evitar el escándalo, se estiende indirectamente á ciertas cosas, que no son de la confesion sacramental.*

**Responderémos** que el sacramento de la confesion no se estiende directamente sino á aquellas cosas sobre que versa la confesion sacramental; pero indirectamente lo que no cae bajo la confesion sacramental, pertenece tambien al sigilo de la confesion, como las cosas por las que se podría conocer el pecador ó el pecado (3). No ménos tambien deben ser ocultadas con sumo cuidado aquellas co-

fesion se haga más vigilante con los súbditos, más santo y prudente, evitando por supuesto que de aqui no se origine sospecha alguna del pecado, ó sirva de gravámen al penitente. Véase San Alfonso lib. vi, n. 656 y 657 Gury n.º 670.

(2) De lo dicho aqui por el Santo Doctor opina San Alfonso que debe hacerse uso solamente cuando concurren otras circunstancias que, de ser conocidas ántes ó despues de la confesion, serían suficientes para que el superior negara su sufragio. (lib. vi, n. 657). En una palabra: es materia tan delicada y peligrosa, que aun los más benignos moralistas, como Diana, se muestran sumamente severos.

(3) Es objeto del sigilo, dice Gury, ademas de los pecados, todo aquello cuya manifestacion cedería en gravámen del pe-

sas, ya por el escándalo, ya por la inclinacion (ó peligro) que podría resultar de la costumbre.

De lo dicho se deduce la contestacion al argumento primero.

Al 2.º que alguno no debe fácilmente recibir algo de este modo; sin embargo si lo recibe está obligado por la promesa á guardar el secreto de este modo, como si lo supiera por la confesion, aunque no lo posea bajo el secreto de la confesion.

**ARTÍCULO III. — Solo el sacerdote posee el secreto de la confesion?**

1.º Parece que no solo el sacerdote posee el secreto de la confesion, porque algunas veces alguno se confiesa con el sacerdote por medio de intérprete, en urgente necesidad. Pero el intérprete, á lo que parece está obligado á ocultar la confesion. Luego tambien el que no es sacerdote posee algo bajo el sigilo de la confesion.

2.º A veces alguno en caso de necesidad puede confesarse con un seglar, y este está obligado á guardar secreto sobre los pecados, puesto que se le dicen como á Dios. Luego no solo el sacerdote posee el secreto de la confesion.

3.º Alguna vez alguno se finge sacerdote, para conocer por este engaño la conciencia de otro; y parece tambien que peca si revela la confesion. Luego no es solo el sacerdote el que posee el sigilo de la confesion.

Por el contrario, solo el sacerdote es el ministro de este sacramento. Es así que el sigilo de la confesion es anejo á este sacramento. Luego solo el sacerdote tiene el secreto de la confesion.

Ademas el que oye algunas cosas en confesion, está obligado á guardar el secreto, puesto que no las sabe como hombre, sino como Dios. Pero solo el sacerdote es ministro de Dios. Luego él solo está obligado á este secreto.

**Conclusion.** *Aunque el secreto de la*

nitente y en odio del Sacramento. Advertiremos sin embargo, en cuanto á los defectos naturales, que cuando se revelan por la conexcion que con el pecado tienen, su revelacion es contraria al sigilo; pero no así aquellos, dice Ballerini, que nada tengan que ver con el pecado, como ser tartamudo por ejemplo, diga lo que quiera en contra alguno que otro teólogo.

(1) Intiérese de toda la doctrina del Santo, que sólo secundariamente están obligados al sigilo todos aquellos que de

*confesion compete al sacerdote solo como ministro de las llaves, sin embargo tambien el seglar que oye la confesion por necesidad, así como participa algo del acto de las llaves, así tambien participa algo del sigilo.*

Responderémos, que el secreto de la confesion compete al sacerdote en cuanto es ministro de este sacramento; lo cual no es otra cosa que el deber de conservar secreta la confesion, como de las llaves es la potestad de absolver. Sin embargo como alguno que no es sacerdote, participa algo en algun caso del acto de las llaves cuando oye por necesidad la confesion, así tambien participa algo del secreto de la confesion, y está obligado á guardar el sigilo aunque propiamente hablando, no tenga el sigilo de la confesion. Con lo dicho es evidente la contestacion á los argumentos propuestos (1).

**ARTÍCULO IV. — ¿Puede el sacerdote, con permiso de su penitente, dar á conocer á otro el pecado que sabe bajo el sigilo sacramental? (2)**

1.º Parece que el sacerdote no puede, con permiso del penitente, dar á conocer á otro el pecado que sabe bajo el sigilo de la confesion, porque lo que no puede el superior; no lo puede el inferior. Es así que el Papa no podría autorizar á uno para que dijere á otro el pecado que sabe por medio de la confesion. Luego ni aquél que se confiesa puede autorizar al mismo.

2.º Lo que se halla instituido á causa del bien comun de la Iglesia, no puede ser anulado por la voluntad de uno solo. Es así que el secreto de la confesion se ha establecido á causa del bien de la Iglesia, para que los hombres se acerquen á la confesion más confiadamente. Luego aquel que confiesa, no puede autorizar al sacerdote para que revele lo que le ha dicho.

3.º Si se pudiera dar esta autorizacion

cualesquier modo intervienen ó saben la confesion, fuera del sacerdote. No hay obligacion de valerse de esos medios extraordinarios; pero de emplearlos, quedan bajo sigilo las cosas que de esa manera se sepan.

(2) El Santo Doctor responde afirmativamente. Sin embargo se requiere una licencia expresa y espontánea, no siendo suficiente la implícita, dudosa, interpretativa, ni la obtenida por fuerza, dolo, ruegos importunos ó temor reverencial.

al sacerdote, parecería dar pábulo á la malicia de los sacerdotes, puesto que podrían pretender que se les ha dado este permiso, y así pecarían impunemente, lo cual es inconveniente. Parece pues que no puedan ser autorizados para esto por el que se confiesa.

4.º Aquel á quien el sacerdote revelara ese pecado no le conocerá bajo el secreto de la confesion, y así podría hacerse público un pecado que ya fué borrado, lo cual es inconveniente. Luego no puede ser autorizado para esto.

Por el contrario, el superior puede enviar al penitente con consentimiento de este á un sacerdote inferior con sus cartas dimisorias. Luego por voluntad del que se confiesa, puede el sacerdote revelar á otro el pecado de este.

Ademas, el que puede hacer algo por sí, puede hacerlo tambien por otro. Es así que el que se confiesa puede revelar á otro el pecado que hizo por sí. Luego tambien puede hacer esto por medio del sacerdote.

*Conclusion. Pudiendo el penitente hacer que sepa el sacerdote como hombre lo que sabía como Dios sin más que autorizarle para que manifieste la confesion, resulta que si la revela no viola el sigilo, aunque debe hacerlo sin escándalo, no sea que se le repute como quebrantador del sigilo.*

Responderémos, que hay dos motivos por los cuales está obligado el sacerdote á ocultar el pecado: primero y principalmente porque el secreto es de esencia del sacramento, en cuanto lo sabe como Dios, cuyas veces hace en la confesion, y 2.º por evitar el escándalo. *Puede hacer sin embargo el penitente que aquello que el sacerdote sabía como Dios lo sepa tambien como hombre, y esto lo hace cuando le permite que lo diga á otro, y por tanto si lo dice, no quebranta el sello de confesion; debe no obstante precaver el escándalo al decirlo, para que no se le repute como quebrantador del susodicho secreto (1).*

Al argumento 1.º dirémos, que el Papa no puede autorizar al sacerdote para decir la confesion, puesto que no puede hacer que la sepa como hombre; lo cual

puede realizar aquel que se confiesa.

Al 2.º que no se anula lo que está establecido, para el bien comun; porque no se quebranta el secreto de la confesion, cuando se dice lo que se sabe de otro modo que por esta.

Al 3.º que no se da por esto la impunidad alguna á los malos sacerdotes, puesto que si se les acusa, están obligados á probar que han revelado la confesion con permiso del penitente.

Al 4.º que aquel á cuyo conocimiento llega el pecado mediante el sacerdote con autorizacion del penitente, participa de cierto modo del acto del sacerdote, y por tanto hay semejanza entre él y el intérprete, á menos que el penitente quiera que lo sepa libremente y en absoluto.

ARTÍCULO V. — *¿Lo que uno sabe por la confesion y tambien de algun otro modo, puede revelarlo á otro?*

1.º Parece que lo que uno sabe por la confesion y tambien de algun otro modo, no pueda revelarlo á otro; porque no se rompe el sigilo de la confesion sino cuando se revela el pecado que se sabe por la confesion. Si pues se revela un pecado que se oyó en la confesion, aunque se sepa de cualquiera otra manera, parece que se rompe el secreto de la confesion.

2.º Todo el que oye la confesion de alguno se obliga para con él á no revelar los pecados del mismo. Pero si alguno prometiere á otro guardar para sí lo que le dijera, aunque de otro modo lo supiere, debería tenerlo guardarlo para sí. Luego lo que uno sabe por la confesion, aunque despues lo sepa de otro modo, debe tenerlo reservado para sí.

3.º De dos cosas, la que es más potente atrae hácia sí el resto. Però la ciencia por la cual uno conoce el pecado como Dios es más potente y digna que la ciencia por la que conoce el pecado como hombre. Luego la atrae hácia sí; y en tal concepto no le podría revelar, segun que lo exige la ciencia por la cual lo sabe como Dios.

4.º El secreto de la confesion ha sido establecido para evitar el escándalo, y para que los hombres no se retraigan de la confesion. Mas si alguno pudiera de-

(1) Compréndese que, por los gravísimos inconvenientes que de aquí pueden originarse, el sacerdote no debe pedir

esta licencia sino en casos gravísimos; y rehusarla debe ademas, mientras no le conste semejante compromiso.

cir lo que oyó en la confesion, aunque lo supiese de otro modo, resultaría, sin embargo, escándalo. Luego no puede decirlo de modo alguno.

Por el contrario, nadie puede obligar á otro á lo que no estaba obligado, á no ser su prelado, y que se lo imponga como precepto. Pero el que sabía el pecado de alguno por haberlo visto, no estaba obligado á ocultarlo. Luego aquel que se confiesa con este, no siendo prelado suyo, no puede obligarle á ocultarlo, por el hecho de confesarse con él.

Ademas ; en esta hipótesis se podría sustraer á la justicia de la Iglesia, si para evadir la sentencia de excomunion, que debería serle impuesta por algun pecado de que está convicto, se confesase con el que debería pronunciar dicha sentencia. Pero la ejecucion de la justicia es de precepto. Luego el que oyó en confesion un pecado no está obligado á ocultarle, si lo sabe de otro modo.

**Conclusion.** *Si hay necesidad puede el confesor manifestar lo que sabe por confesion, con tal que lo supiera ántes ó despues de la confesion ; pero teniendo cuidado de hablar entonces como hombre y no como Dios.*

Responderémos que acerca de esto hay tres opiniones, pues algunos dicen que lo que alguno oyó en la confesion, no puede de modo alguno decirlo á otros, aunque tambien lo sepa por otro medio, ya ántes, ya despues de la confesion; otros dicen que por la confesion se le priva de poder decir lo que supo ántes de ella, más no que no pueda decir lo que despues sepa de otro modo. Mas estas dos opiniones atribuyendo una importancia excesiva al secreto de la confesion, perjudican á la verdad y justicia que deben guardarse ; pues podría uno ser más propenso á pecar, sino temiera ser acusado por aquel con quien se ha confesado, si reiterara ante él el mismo pecado. Igualmente la justicia podría sufrir en extremo si no se pudiera dar testimonio de lo que vió despues de hecha la confesion de ello. Ni obsta que algunos dicen que debe protestar que no tendrá

en privado esto, pues no podría hacer esta protesta sino despues que le hubiera sido dicho el pecado, y entonces cualquiera sacerdote podría cuando quisiese revelar el pecado haciendo una protesta semejante si esto bastase para hacerle libre en revelarlo. Y por eso la otra opinion es más comun : que *aquello que el hombre sabe de otro modo, ántes ó despues de la confesion, no está obligado á ocultarlo en cuanto á que esto lo sabe como hombre ; pues puede decir ; sé aquello porque lo ví. Está obligado, sin embargo, á ocultar aquello, en cuanto lo sabe como Dios : porque no puede decir : Yo oí esto en la confesion.* No obstante, por cortar el escándalo, debe abstenerse de hablar de ello, á menos que haya necesidad.

Al argumento 1.º dirémos que cuando alguno dice haber visto lo que oyó en confesion no revela lo que oyó en confesion sino *per accidens* : como el que sabe algo por el oído ó la vista, no revela lo que vió, *per se loquendo*, si dice haberlo oído, sino *per accidens*, puesto que dice oído á lo que le sucedió haber visto. Y por esto el tal no quebranta el sigilo de la confesion.

Al 2.º que el que oye la confesion no se obliga á no revelar el pecado absolutamente, sino segun que le ha oído en confesion ; pues en ningun caso debe decir haberlo oído en la confesion (1).

Al 3.º que esto debe entenderse de dos cosas que tienen oposicion ; pero la ciencia por la que alguno sabe el pecado como Dios, y aquella por la que lo sabe como hombre, no son opuestas, y por esto el razonamiento no es procedente.

Al 4.º que no debe cortarse el escándalo de una parte de modo, que se abandone por otra la justicia, pues la verdad no debe ser abandonada por causa del escándalo. Y por eso, cuando amenaza el peligro de la justicia y de la verdad, no debe omitirse por causa del escándalo la revelacion de aquello que uno oyó en confesion, si lo sabe por otro modo. Sin embargo, está obligado á evitar el escándalo en cuanto esté de su parte.

(1) El confesor debe guardar muchísima prudencia al tener que hablar de lo que sabe en confesion y fuera de confesion, en el caso de necesidad de que el Santo habla en el cuerpo del artículo. Si hay gran necesidad, como en peligro para el

estado ó daño notable al prójimo, es preciso, dice Silvio, no añadir absolutamente ninguna circunstancia, ni agravar la falta porque se conozca por confesion, cuando fuera del sacramento se ignora.



## CUESTION XII.

### De la satisfaccion en cuanto á su esencia (quidditatem).

Consideraremos ahora la satisfaccion, y estudiaremos acerca de ella cuatro cosas: 1.<sup>a</sup> su esencia; 2.<sup>a</sup> su posibilidad; 3.<sup>a</sup> su cualidad; y 4.<sup>a</sup> las cosas por cuyo medio el hombre satisface á Dios.

Acerca de lo primero investigaremos: 1.<sup>o</sup> La satisfaccion es virtud, ó acto de virtud? 2.<sup>o</sup> Es acto de justicia? 3.<sup>o</sup> La definicion de la satisfaccion, que se establece en la letra, es conveniente?

#### ARTICULO I. — La satisfaccion es virtud ó acto de virtud? (1)

1.<sup>o</sup> Parece que la satisfaccion ni es virtud, ni acto de virtud; porque toda virtud es acto meritorio. Mas la satisfaccion no es meritoria, como parece, porque el mérito es gratuito y la satisfaccion atiende al débito. Luego la satisfaccion no es acto de virtud.

2.<sup>o</sup> Todo acto de virtud es voluntario; mas algunas veces se satisface por alguna cosa contra la voluntad del hombre; como cuando uno por la ofensa cometida contra otro es castigado por el juez. Luego la satisfaccion no es acto de virtud.

3.<sup>o</sup> Segun el Filósofo (Ethic. lib. 8, cap. 13): « en la virtud de la costumbre » la eleccion es lo principal ». Mas la satisfaccion no se hace por eleccion, sino que mira principalmente á las obras exteriores. Luego no es acto de virtud.

Por el contrario, la satisfaccion pertenece á la penitencia. Es así que la penitencia es virtud. Luego la satisfaccion es acto de virtud.

Ademas: no hay acto alguno que sirva para borrar el pecado, sino es acto de virtud; porque lo contrario se destruye por su contrario. Es así que mediante la satisfaccion se aniquila totalmente el pecado. Luego la satisfaccion es acto de virtud.

(1) El Santo responde afirmando, y su doctrina fué despues confirmada en el concilio de Florencia y particularmente en el de Trento, cuyo cánon 4.<sup>o</sup> (sesion 14) contra Lutero, dice testualmente: *Si quis negaverit ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in penitente, videlicet contritio-*

*Conclusion. La satisfaccion, áun formalmente considerada, es acto de virtud.*

Responderémos, que algun acto se dice ser acto de virtud de dos modos: uno materialmente (2), y en este sentido cualquier acto que no tiene malicia implícita, ó defecto de la debida circunstancia, puede llamarse acto de virtud, porque la virtud puede usar de cualquier acto de este género parr llegar á su fin, como pasear, hablar, y cosas semejantes. De otro modo se dice que algun acto es acto de virtud formalmente, porque el mismo lleva implícita en su nombre la forma y razon de la virtud; así como el sufrir fuertemente, ó *varonilmente*, se llama acto de fortaleza. Mas lo formal de cualquiera virtud moral es la razon del medio. Por lo cual todo acto que importa razon de medio, se llama formalmente acto de virtud. Y por cuanto la igualdad es medio, que lleva consigo en su nombre la satisfaccion (porque no se dice que una cosa se satisface sino conforme á la proporcion de la igualdad respecto á algo), consta que la satisfaccion, aun formalmente considerada, es acto de virtud.

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos que, aunque el satisfacer es en sí un débito, sin embargo, en cuanto á que el que satisface voluntariamente, ejecuta esta obra, recibe la razon de lo gratuito de parte del ope-

*nem, confessionem et satisfactionem, quod tres penitentiar partes dicuntur... anathema sit.*

(2) Es decir, que pueda ser materia de virtud, aunque por sí sea indiferente á la misma.

rante, y el que así obra hace de la necesidad virtud: porque por esto el disminuir el débito tiene mérito, puesto que importa necesidad, que es contraria á la voluntad: de donde se sigue que si la voluntad consiente con la necesidad, no se quitará la razon del mérito.

Al 2.º que el acto de virtud no requiere lo voluntario en aquel que padece, sino en aquel que hace, porque es acto de aquella. Y por tanto, cuando aquel en quien ejerce el juez la vindicta, se muestra como paciente para la satisfaccion, no como agente, no conviene que la satisfaccion sea en él voluntaria, sino en el juez que la ejecuta.

Al 3.º que lo principal en la virtud puede tomarse de dos modos: 1.º como principal en la misma, en cuanto es virtud; y en este sentido las cosas que pertenecen á su razon, ó le son más próximas, son más principales en la virtud, y así la eleccion, y los actos interiores en la virtud, en cuanto es virtud, son los más principales; 2.º puede tomarse lo principal en la virtud, en cuanto es tal virtud; y en este concepto lo más principal en la misma es aquello de lo que recibe determinacion el acto interior, el cual en algunas virtudes se determina por medio de actos exteriores, porque la eleccion, que es comun á todas las virtudes, por lo mismo que es eleccion de tal acto, se hace propia de esta virtud. Y de este modo los actos exteriores en algunas virtudes son los más principales, y así tambien es en la satisfaccion.

#### ARTÍCULO II. — La satisfaccion es acto de justicia?

1.º Parece que la satisfaccion no es acto de justicia; porque la satisfaccion se hace para que el hombre se reconcilie con aquel, á quien ofendió. Mas la reconciliacion, siendo acto de amor, pertenece á la caridad. Luego la satisfaccion es acto de caridad, y no de justicia.

2.º Las causas de los pecados en nosotros son las pasiones del alma, por las que somos incitados al mal. Pero la justicia, segun el Filósofo (Ethic. lib. 5, cap. 2 y 3) no versa acerca de las pasiones, sino de las operaciones. Por consiguiente, perteneciendo á la satisfaccion borrar

las causas de los pecados, como se dice en la letra (Sent. 4, dist. 15), parece que no es acto de justicia.

3.º Precaver para lo futuro no es acto de justicia, sino más bien de prudencia, de la cual se pone como parte la cautela. Mas esto pertenece á la satisfaccion, porque es propio de la misma no perdonar, ni dar entrada á las sugerencias de los pecados. Luego la satisfaccion no es acto de justicia.

Por el contrario, ninguna virtud considera la razon del débito sino la justicia. Mas la satisfaccion rinde á Dios el honor debido, como dice San Anselmo (in lib. I. Cur Deus homo, etc., cap. 11). Luego la satisfaccion es acto de justicia.

Ademas: ninguna virtud tiene la propiedad de perfeccionar la igualdad de las cosas exteriores sino la justicia. Mas esto se efectúa mediante la satisfaccion, por la cual se establece igualdad entre la falta enmendable y la ofensa precedente. Luego la satisfaccion es acto de justicia.

*Conclusion.* La satisfaccion, que importa nivelacion respecto de la ofensa precedente en el que la hace, es obra de justicia, en cuanto á aquella parte, que se llama penitencia.

Responderémos que, segun el Filósofo (Ethic. lib. 5, c. 3 y 4), el medio de la justicia se toma segun la igualacion de una cosa con otra en alguna proporcionalidad. Por lo que importando el mismo nombre de satisfaccion tal igualdad, ó nivelacion, porque este adverbio *satis* (bastante) designa igualdad de proporcion; consta que la satisfaccion es formalmente acto de justicia. Mas el acto de justicia, segun el Filósofo (Ethic. lib. 5, cap. 2 y 4), es, ó de sí para otro, como cuando uno paga á otro lo que le debe, ó de otro distinto respecto de otro, como cuando el juez hace justicia entre dos sujetos. Pero cuando es acto de justicia propio de sí respecto de otro, la igualdad se constituye en el mismo que le hace; y cuando es de otro distinto respecto de otro, la igualdad se constituye en el que padece lo justo. Y por cuanto la satisfaccion espresa igualdad en el mismo que la obra, por eso dice, ó espresa acto de justicia, que es propio de sí respecto de otro, propiamente hablando. Pero de sí con respecto á otro

puede uno hacer justicia, ó en las acciones y pasiones, ó en las cosas exteriores; como tambien la injuria se irroga á otro, ó quitándole la cosa, ó dañándole por medio de alguna accion. Y por cuanto el uso de las cosas exteriores es dar, por eso el acto de justicia, segun que constituye la igualdad en las cosas exteriores, propiamente significa, ó quiere decir devolver; mas el satisfacer manifiestamente demuestra igualdad en las acciones, aunque algunas veces se establece lo uno en vez de lo otro. Y puesto que la igualdad no se verifica sino respecto de cosas desiguales, por eso la satisfaccion presupone desigualdad de acciones, la cual constituye ofensa, y por tanto se relaciona con la ofensa precedente. Mas ninguna parte de la justicia mira á la ofensa precedente, sino la justicia vindicativa, que constituye la igualdad en aquel que padece lo justo indiferentemente, ora sea el paciente una misma cosa que el agente (como cuando uno se infiere ó impone á sí mismo la pena, ó castigo), ora no sea uno mismo el agente que el paciente, como cuando el juez castiga á otro, refiriéndose la justicia vindicativa á ambas cosas. Del mismo modo tambien la penitencia, que importa tan solo igualdad en el que la hace; porque el mismo penitente sufre la pena, de modo que en este sentido la penitencia es una especie de la justicia vindicativa. Y por esto consta que la satisfaccion, que importa igualdad respecto de la ofensa precedente en el que la práctica, es obra de justicia en cuanto á aquella parte que se llama penitencia.

Al argumento 1.º dirémos, que la satisfaccion, segun se manifiesta por lo dicho, es cierta recompensacion de la injuria ocasionada. De donde, así como la injuria inferida tocaba inmediatamente á la desigualdad de la justicia, y por consiguiente á la desigualdad opuesta á la amistad, del mismo modo la satisfaccion directamente conduce á la igualdad de la justicia y á la igualdad de la amistad que

es consiguiente. Y por cuanto un acto elicítivamente procede del hábito á cuyo fin inmediatamente se ordena, é imperativamente de aquel á cuyo fin últimamente tiende, por eso la satisfaccion elicítivamente procede de la justicia, é imperativamente de la caridad.

Al 2.º que aunque la justicia versa principalmente acerca de las operaciones, sin embargo, tambien como consecuencia trata de las pasiones, en cuanto son causas de las operaciones. Por lo cual, así como la justicia cohibe la ira, para que no infiera á otro injustamente lesion, y la concupiscencia, para que no se acerque al tálamo ajeno; así tambien la satisfaccion puede borrar las causas de los pecados.

Al 3.º que cualquiera virtud moral participa del acto de prudencia, porque formalmente la misma llena en ellas la razon de virtud, puesto que conforme á ella se toma el medio en cada una de las virtudes morales, como se manifiesta en la definicion de la virtud establecida (Ethic. lib. 2, cap. 2 y 16) (1).

#### ARTÍCULO III. — ¿La definicion de la satisfaccion se establece convenientemente en la letra?

1.º Parece que la definicion de la satisfaccion (letra Sent. 4.ª dist. 15) se establece inconvenientemente por San Agustin (Genadio Masiliense), que dice (in lib. De ecclesiast. Dogmat. cap. 54), que « la satisfaccion es destruir las causas de los pecados, y no dar entrada á las sugestioness de aquellos »; porque la causa del actual pecado es el incentivo: y en esta vida no podemos destruir el incentivo. Luego la satisfaccion no es destruir la causa de los pecados.

2.º La causa del pecado es más fuerte que el pecado. Mas el hombre de por sí no puede destruir el pecado. Luego mucho ménos las causas de él; y así deducimos lo que ántes.

(1) Véase, pues, por toda la magnífica teoría desarrollada en este artículo, cuánto derecho tiene el Santo en llamar á la satisfaccion parte de la justicia vindicativa, que en este caso recibe el nombre de penitencia. La Sagrada Escritura con mucha frecuencia, lo mismo que los Padres y Concilios, hablan ese lenguaje. *Pro mensura delicti erit et plagarum modus.* (Deuteron. xxv, v. 2). *Quantum glorificavit se et in delictis fuit, tantum date illi tormentum et luctum* (Apoc. xviii, v. 7). En todos

estos textos vemos campea la idea de la justicia, exigiendo el Señor del pecador tanto, como castigo, por cuanto como pecado cometido. Por esto el Tridentino (sesion. 14, cap. 8) hablando de la satisfaccion, recuerda y encarga á los sacerdotes que tengan presente que la satisfaccion que imponen, no sirva sólo para la defensa de la nueva vida y medicina de la enfermedad, sino tambien para la vindicta y castigo de los pecados pasados.

3.º Siendo la satisfaccion parte de la penitencia, mira á lo pasado, no á lo futuro. Pero el no dar entrada á las sugerencias de los pecados, ó no condescender con ellos, mira á lo futuro. Luego no debe establecerse en la definicion de la satisfaccion.

4.º La satisfaccion se dice tal respecto de la ofensa pasada. Y de la ofensa precedente no se hace mencion alguna. Luego inconvenientemente se señala la definicion de la satisfaccion.

5.º San Anselmo establece otra definicion (in lib. *cur Deus homo*, cap. 11), á saber: «satisfaccion es tributar á Dios el honor debido»; en la cual no se mienta ninguna de las cosas que San Agustín (Genadio) aquí establece. Luego una de las dos parece ser incompetente.

6.º El inocente puede tributar el honor debido. Mas el satisfacer no compete al inocente. Luego la definicion de San Anselmo está malamente asignada.

**Conclusion.** [1] *La definicion de la satisfaccion ha sido dada por San Agustín, segun que la satisfaccion preserva de la culpa futura, ya por la destruccion de las causas de pecado, ya tambien por la resistencia del libre albedrío para el mismo pecado.* [2] *La definicion de la satisfaccion, considerada respecto de la culpa pasada es una compensacion de la injuria inferida segun la igualdad de la justicia.*

Responderémos, que la justicia no se dirige solamente á quitar la desigualdad precedente castigando la culpa pasada, sino tambien á guardar en lo futuro la igualdad, porque segun el Filósofo (*Ethic. lib. 2, cap. 3*), «las penas son medicinas». De donde se sigue que tambien la satisfaccion, que es acto de justicia que inflige la pena, es medicina que cura los pecados pasados y preserva de los venideros. Y por tanto, cuando el hombre satisface al hombre, recompensa al mismo de las faltas pasadas, y precave de las futuras. Y conforme á esto la satisfaccion puede definirse de dos modos: uno respecto de la culpa pasada,

que cura recompensando, y en este sentido se dice que la satisfaccion es una compensacion de la injuria inferida, segun la igualdad de la justicia, y en esto se refunde la definicion de San Anselmo, que dice que «satisfacer es tributar á Dios el honor debido», de modo que se considere el débito en razon de la culpa cometida. Puede definirse de otro modo, segun que preserva de la culpa futura, y así la define San Agustín (Genadio) en este lugar. Mas la preservacion de la enfermedad corporal se hace mediante la remocion de las causas, por las que puede la enfermedad seguirse; porque quitadas estas no puede seguirse la enfermedad. Pero en la enfermedad espiritual no es así, porque al libre albedrío no se le obliga; por lo cual, aun estando presentes las causas puede evitarse, aunque con dificultad, y quitadas las causas puede incurrirse en falta. Y por eso en la definicion de la satisfaccion establece dos cosas, á saber, la destruccion de las causas en cuanto á lo primero, y la resistencia del libre albedrío para el mismo pecado, en cuanto á lo segundo (1).

Al argumento 1.º dirémos que se han de tomar las causas próximas del pecado actual, que son dobles, es decir, interiores, como la sensualidad por la costumbre, ó por el acto del pecado abandonado y aquellas que se llaman reliquias del pecado; mas ciertas de ellas son exteriores como las ocasiones exteriores para pecar, á saber, el juego, las malas compañías y cosas semejantes. Y tales causas se quitan en esta vida mediante la satisfaccion, aunque el *fomes* que es la causa remota del pecado actual, no se quita totalmente en esta vida mediante la satisfaccion, si bien se debilita.

Al 2.º que por cuanto la causa del mal ó de la privacion de aquel modo que tiene causa no es sino el bien que falta, y el bien se quita más fácilmente que se constituye; por eso es más fácil destruir las causas de la privacion y del mal, que quitar el mismo mal, el cual no se quita sino mediante la construccion del bien,

(1) En este artículo el Santo designa los puntos que deben tenerse á la vista para definir convenientemente la satisfaccion. Su doctrina está conforme con la establecida posteriormente en el cap. 8 del Tridentino que en la precedente nota hemos copiado; y á una y á otra se atienen los teólogos al definir la satisfaccion. Añadirémos tambien que en la doctrina

del Angélico está previamente impugnada la de Almerico, el cual fué condenado por Inocencio III en el Concilio IX de Letran; la de las beguardos y beguinos que lo fueron por Clemente V en el de Viena; y la de Lutero por fin, quien á su vez lo fué por Leon X y el concilio de Trento (sess. 14.º cánón 13).

como se manifiesta en la ceguedad y en sus causas. Y, sin embargo, las causas predichas del pecado no son suficientes, puesto que de ellas no se sigue por necesidad el pecado, sino que son ciertas ocasiones. Además ni la satisfacción se obra sin el auxilio de Dios, porque sin caridad no puede ser, como se dirá (C. 15, a. 2).

Al 3.º que aunque la penitencia por su primera institucion mira á lo pasado; sin embargo, tambien como consecuencia dice relacion á lo futuro, en cuanto es medicina que preserva, y así tambien la satisfaccion.

Al 4.º que San Agustin (Genadio) define la satisfaccion, segun que se hace á Dios, al que segun la verdad de la cosa no puede quitarse nada, aunque el pecador, cuanto está de su parte, quite algo. Y por tanto en tal satisfaccion más principalmente se requiere la enmienda para lo futuro que la compensacion de los pecados pasados; y por esto segun esta

parte San Agustin (Genadio) define la satisfaccion. Sin embargo, por la cautela de los futuros puede conocerse la recompensacion de los pasados, que se hace acerca de las mismas del modo contrario. Porque mirando hácia los pasados, detestamos las causas de los pecados por ellos mismos, empezando el movimiento de la detestacion por los pecados; pero en la cautela empezamos por las causas, con el fin de que quitadas estas evitemos más fácilmente los pecados.

Al 5.º que no es inconveniente el que sobre una misma cosa se den diversas asignaciones segun las cosas diversas que en la misma se hallan; y así tiene lugar en lo propuesto, como se manifiesta por lo dicho (in corp.)

Al 6.º que se entiende el débito que debemos á Dios por razon de la culpa cometida, porque al débito mira la penitencia, como ántes se ha dicho a. 2).

## CUESTION XIII.

### Posibilidad de la satisfaccion.

Consideraremos ahora la posibilidad de la satisfaccion. Acerca de esto investigaremos dos cosas: 1.ª El hombre puede satisfacer á Dios? — 2.ª Puede alguno satisfacer por otro?

#### ARTÍCULO I. — El hombre puede satisfacer á Dios (1) ?

1.º Parece que el hombre no puede satisfacer á Dios: porque la satisfaccion debe igualarse á la ofensa, como se manifiesta por lo dicho (C. 12, a. 2 y 3). Mas la ofensa cometida contra Dios es infinita, porque recibe la cantidad de aquel contra quien se comete, puesto que ofende más el que hiere al príncipe que á cualquiera otro. Por consiguiente, como

la accion del hombre no puede ser infinita, parece que el hombre no puede satisfacer á Dios.

2.º El siervo, por cuanto todo lo que tiene es de su señor, no puede recompensarle por débito alguno. Pero nosotros somos siervos de Dios, y cuanto de bueno tenemos, de él lo hemos recibido. Por consiguiente, como la satisfaccion es una recompensacion de la ofensa pasada, parece que no podemos satisfacer á Dios.

3.º El que todo lo que tiene no le basta para pagar un solo débito, no puede satisfacer por otro débito; y cuanto el hombre es, y puede, y tiene no basta

(1) Es de fe que el hombre puede satisfacer, como lo definió el santo Concilio de Trento, contra Lutero, en el cánón citado en la precedente nota.

para pagar la deuda por el beneficio de la creacion; por lo que (Is. c. 4, 16), se dice que *los cedros del libano no bastan para un holocausto*. Luego de ningun modo puede satisfacer por la deuda de la ofensa cometida.

4.º El hombre debe consagrar todo su tiempo al servicio de Dios. Mas el tiempo perdido no puede recuperarse; por lo que es más grave la pérdida del tiempo, como dice Séneca (implic. (libro 1.º, epist. 1.ª). Luego no puede el hombre dar recompensacion á Dios; y así tenemos lo que ántes.

5.º El pecado actual mortal es más grave que el original. Pero por el original ninguno pudo satisfacer, sino Dios haciéndose hombre. Luego ni tampoco por el actual.

Por el contrario, dice San Jerónimo (Pelagius in Exposit. fidei ad Damas.) « el que dice que Dios ha preceptuado al hombre alguna cosa imposible, sea anatema ». Es así que la satisfaccion está en el precepto (Luc. 3-8) : *haced dignos frutos de penitencia*. Luego es posible satisfacer á Dios.

Ademas : Dios es más misericordioso que hombre alguno. Es así que es posible satisfacer al hombre. Luego tambien á Dios.

Ademas hay satisfaccion, cuando la pena se iguala con la culpa, porque la justicia es lo mismo que cierto contrapeso, como dijeron los pitagóricos. Pero sucede tomar igual pena que la delectacion que hubo en pecar. Luego sucede que se satisface á Dios.

**Conclusion.** *No puede el hombre satisfacer á Dios si el ly (palabra satis) importa igualdad de cantidad : mas puede, si importa igualdad de proporcion.*

Responderémos, que el hombre se hace deudor á Dios de dos modos : por razon del beneficio recibido y por razon del pecado cometido. Y así como la accion de gracias ó latría, ú otra cosa semejante mira el débito del beneficio recibido, así

la satisfaccion al débito del pecado cometido. Mas en los honores que se deben á los padres y á Dios, áun segun el Filósofo (Ethic, lib. 8.), es imposible devolverles lo equivalente segun la cantidad, y basta que el hombre devuelva lo que puede, porque la amistad no exige lo equivalente, sino lo que es posible; y esto tambien es igual de alguna manera, es decir, segun la proporcionalidad, porque así como se refiere lo que es debido á Dios, al mismo Dios, así lo que este puede devolver al mismo; y en este sentido se conserva de otro modo la forma de la justicia. Y del mismo modo se verifica por parte de la satisfaccion. Por lo cual *no puede el hombre satisfacer á Dios, si el adverbio satis importa igualdad de cantidad; pero se verifica si importa igualdad de proporcion*, como se ha dicho, y esto, así como basta para la razon de justicia, así tambien basta para la razon de satisfaccion.

Al argumento 1.º dirémos, que así como la ofensa tuvo cierta infinidad por parte de la infinidad de la majestad divina, así tambien la satisfaccion recibe cierta infinidad por parte de la infinidad de la divina misericordia, segun que es gracia informada, por la cual lo recibido se devuelve conforme á lo que el hombre puede devolver (1). Sin embargo, algunos dicen que tiene infinidad por parte de la aversion, y así se perdona gratuitamente; mas por parte de la conversion es finita; y así puede satisfacerse por ella. Mas no es esto nada, porque la satisfaccion no corresponde al pecado, sino segun que es ofensa de Dios, lo que no tiene por parte de la conversion, sino solamente por parte de la aversion. Otros, empero, dicen que áun en cuanto á la aversion puede satisfacerse por el pecado en virtud del mérito de Cristo, que en cierto modo fué infinito. Y á esto mismo se refiere lo que se dijo ántes, porque por la fe del mediador se dió la gracia á los oyentes. Sin embargo, si de otro

(1) Es altamente consoladora la luminosa doctrina que aquí establece el gran Doctor. Si la malicia del pecado nos contrista por la malicia que toda ofensa hecha á Dios envuelve, ahí está la nocion que el Angélico presenta del poder de nuestras satisfacciones por su union á la misericordia de Dios y á los méritos de nuestro divino Redentor.

Digamos ademas que la idea que el Santo nos da de la malicia del pecado, destruye por su base las calumnias de los ra-

cionalistas, quienes, blasfemando lo que ignoran, impútanos la teoria de creer que el pecado tiene *malicia infinita*. Los doctores católicos, siguiendo á Santo Tomás en este lugar y en la 3.ª parte (quest. 1.ª a. 2.), sólo sostienen que la ofensa tiene *quamdam infinitatem*. Consúltese á Vazquez (in 3.ª part. disp. 2ª cap. 2 y siguientes) ó á Petavio en su grandiosa obra de *In-carnatione* (lib. 2, cap. 13 y 14).

modo diera la gracia, bastaría la satisfacción del modo predicho.

Al 2.º que el hombre que ha sido hecho á imagen de Dios participa algo de libertad, en cuanto es señor de su actos mediante el libre albedrío; y por esto segun que obra mediante el libre albedrío, puede, aunque esto sea propio de Dios, satisfacer al mismo Dios segun que por El se le ha concedido; no obstante se le concedió para que sea dueño de él lo que no compete al siervo.

Al 3.º que aquella razon prueba que no puede dárse á Dios satisfaccion equivalente, pero no que no pueda dársele suficiente. Porque aunque el hombre debe á Dios todo su poder, sin embargo, no se exige de él de necesidad de salud que haga todo lo que puede, porque esto le es imposible segun el estado de la presente vida, de modo que todo su poder le gaste en una sola cosa, siendo así que conviene que él esté solícito acerca de muchas cosas; sino que es cierta medida aplicada al hombre, la cual se requiere de él para el cumplimiento de los mandamientos de Dios; y sobre ella puede dispensar ó distribuir algo para que satisfaga.

Al 4.º que aunque el hombre no puede recuperar el tiempo pasado, puede no obstante recompensar en lo futuro aquello que debiera haber hecho en lo pasado, porque no debió al débito del precepto todo lo que pudo, como se ha dicho.

Al 5.º que el pecado original, aunque tiene menos razon de pecado que el actual, sin embargo es más grave mal, porque es infeccion de la misma humana naturaleza; y por tanto no pudo expiarse por la satisfaccion de un solo hombre puro, como el pecado actual.

#### ARTÍCULO II. — Puede cumplir uno por otro la pena de la satisfaccion? (1)

1.º Parece que no puede cumplir uno por otro la pena satisfactoria; porque para la satisfaccion se requiere mérito. Es así que uno no puede merecer, ni desmerecer por otro, puesto que está escrito (Psal. 61, 12): *darás tu á cada uno se-*

*gun sus obras.* Luego uno no puede satisfacer por otro.

2.º La satisfaccion se divide por oposicion con la contricion y confesion. Es así que uno no puede contricionarse, ni confesarse por otro. Luego ni satisfacer.

3.º Uno orando por otro, merece tambien para sí. Si pues uno puede satisfacer por otro, satisfaciendo por otro, satisface por sí; y de este modo de aquel que por otro satisface, no se exige otra satisfaccion por los pecados propios.

4.º Si uno puede satisfacer por otro, resulta que por aquello que uno toma para sí como débito de la pena, otro se libra inmediatamente de tal débito. Luego si muere despues que toda la pena que á él era debida, ha sido tomada por otro, irá inmediatamente (al cielo); ó si todavía es castigado, se dará doble pena por un mismo pecado, á saber, pena de aquel que empieza á satisfacer y del otro que es castigado en el purgatorio.

Por el contrario, se dice (Galat. 6, 2): *llevad los unos las cargas de los otros.* Luego parece que uno puede llevar por otro la carga de la penitencia impuesta. Además: la caridad puede más respecto de Dios, que respecto de los hombres. Pero uno puede entre los hombres por amor de otro pagar el delito de este. Luego con mucha más razon puede hacerse esto en el juicio divino.

Conclusion. [1] *La pena satisfactoria, en cuanto es remedio del pecado siguiente, no aprovecha á otro.* [2] *En cuanto á la solucion del débito uno puede satisfacer por otro, con tal que esté ó se halle en caridad, para que sus obras puedan ser satisfactorias.* [3] *No se exige, en cuanto á la solucion del débito, que aquel por quien se hace la satisfaccion, sea impotente para satisfacer, sino que se requiere esto en cuanto la pena satisfactoria es para remedio.*

Responderémos, que la pena satisfactoria está ordenada para dos cosas, á saber, para la solucion del débito, y para medicina con el objeto de evitar el pecado. Por consiguiente, en cuanto es para medicina del pecado siguiente, la satisfaccion de uno no aprovecha á otro,

(1) Es de fe, consignado en el Símbolo: *Creo en la comunión de los Santos*; cuyo artículo de fe nos lo explica nuestro célebre catecismo de Ripalda, diciendo que con eso significamos

*que los unos fieles tenemos parte en los bienes de los otros, como miembros de un mismo cuerpo.*

porque por el ayuno de uno no se doma la carne de otro, ni por los actos de uno acostumbra otro á obrar bien, sino accidentalmente en cuanto uno mediante las buenas obras puede merecer para otro aumento de gracia, la cual es efficacísimo remedio para evitar el pecado. Mas esto es á manera de mérito más que por modo de satisfaccion. Pero en cuanto á la solucion del débito, uno puede satisfacer por otro, con tal que esté en caridad, para que sus obras puedan ser satisfactorias (1). No conviene que se imponga mayor pena al que satisface por otro, que la que se impondría al principal, como algunos dicen, fundados en la razon de que la pena propia satisface más que la ajena, porque la pena tiene fuerza principalmente para satisfacer por razon de la caridad, por la cual el hombre sufre la misma. Y por cuanto mayor caridad aparece en que uno satisface por otro, que si él mismo satisficiera; por eso se requiere menor pena en el que satisface por otro, que la que se requeriría en el principal; por lo que se dice en las vidas de los Padres (lib. 5.º, libello 5.º, núm. 27), que por la caridad de uno que guiado por la caridad de otro hermano suyo, hizo penitencia por el pecado que no había cometido, se le perdonó á otro el pecado que había cometido. Ni tampoco se exige en cuanto á la solucion del débito, que aquel por el cual se hace la satisfaccion, sea incapaz para satisfacer, porque aunque fuese poderoso para hacerlo, satisfaciendo otro por el mismo, el mismo quedaría libre del débito. Mas se requiere otro, en cuanto la pena satisfactoria sirve para remedio. Por consiguiente, no se ha de permitir que uno haga penitencia por otro, á menos que aparezca algun defecto en el penitente; ó corporal, por el cual esté incapacitado para sufrir, ó espiritual, por el que no esté pronto para llevar la pena.

Al argumento 1.º diremos que el premio esencial se da segun la disposicion del hombre, porque segun la capacidad de los que ven será la plenitud de la vision divina. Y, por tanto, así como uno no

se dispone por medio del acto de otro, así uno no merece para otro el premio esencial (2), si su mérito no tiene eficacia infinita, como el de Cristo, por cuyo solo mérito los niños mediante el bautismo llegan á la vida eterna. Mas la pena temporal debida por el pecado despues de la remision de la culpa no se tasa segun la disposicion de aquel á quien se debe, puesto que alguna vez el que es mejor tiene reato de mayor pena. Y por tanto en cuanto á la remision de la pena uno puede merecer por otro; y el acto de uno se hace propio de otro, mediante la caridad, por la que *todos somos uno solo en Cristo* (Gal. 3, 29).

Al 2.º que la contricion se ordena contra la culpa, la que pertenece á la disposicion de la bondad ó malicia del hombre; y por tanto por medio de la contricion de uno no se libra otro de la culpa. Del mismo modo por medio de la confesion se somete el hombre á los sacramentos de la Iglesia. Pero no puede uno recibir el sacramento por otro, porque en el sacramento se da la gracia al que le recibe, y no á otro. Y por tanto no es semejante la razon acerca de la satisfaccion, de la contricion y de la confesion.

Al 3.º que en la solucion del débito se atiende á la cantidad de la pena, y en el mérito á la raíz de la caridad; y por tanto el que segun la caridad merece por otro al menos con mérito de congruo, tambien merece para sí; pero no el que satisface por otro, satisface tambien por sí; porque aquella cantidad de pena no basta para ambos pecados; sin embargo, satisfaciendo por otro merece para sí alguna cosa mayor que lo que es la remision de la pena, á saber, la vida eterna.

Al 4.º que si uno por sí mismo se obligase á sufrir alguna pena, no quedaría libre del débito hasta haberla pagado; y por tanto el mismo sufrirá la pena mientras que aquel hiciere por él la satisfaccion; y sino la hiciese, entónces uno y otro son deudores de aquella pena, uno por lo cometido y otro por lo omitido; y así no se sigue que por un solo pecado uno sea castigado dos veces.

(1) El pecador solo puede merecer *de congruo* la gracia de convertirse, mediante las buenas obras que haga. Respecto de las demas, como sus obras *están muertas*, supuesto que la gracia santificante no las vivifica, no pueden ser satisfactorias para ellos, como dice el Santo y explican los teólogos. (Véase

á Belarmino, *De Justificatione* lib. v, cap. 12 y 14 y á Vazquez in iii part. cuest. 94, a. 1)

(2) Ninguno puede merecer por otro *de condigno* fuera de N. S. Jesucristo; pero bien puede merecer *de congruo*, segun el Santo esplica en 1.º, 2.º, C. 114, a. 6.



## CUESTION XIV.

### Cualidad de la satisfaccion.

Considerémos ahora la cualidad de la satisfaccion y acerca de esto investigaremos cinco cosas: 1.º Puede el hombre satisfacer por un pecado, sin satisfacer por otro?—2.º El que ántes estuvo contrito de todos los pecados, y despues recayó en pecado, puede satisfacer, no estando en caridad ó gracia, por los otros pecados que por la contricion le fueron perdonados?—3.º Puede empezar á valer al hombre, despues que tuvo caridad, la satisfaccion precedente?—4.º Las obras hechas fuera de la caridad son meritorias de algun bien?—5.º Las obras predichas sirven para mitigar la pena infernal?

**ARTICULO I.** — *¿Puede el hombre satisfacer por un pecado sin satisfacer por otro? (1)*

1.º Parece que el hombre puede satisfacer por un pecado sin satisfacer por otro; porque de aquellas cosas que no tienen conexion entre sí, puede quitarse una cosa sin otra. Es así que los pecados no tienen entre sí conexion; pues de lo contrario el que tuviere uno, los tendría todos. Luego puede espíarse uno solo sin otro por medio de la satisfaccion.

2.º Dios es más misericordioso que el hombre. Pero el hombre recibe la solucion de un débito sin otro. Luego también Dios la satisfaccion de un solo pecado sin otro.

3.º « La satisfaccion, como se dice en la letra (Sent. 4.ª, dist. 15), consiste en quitar las causas de los pecados y no dar entrada á sus sugerencias ». Pero sucede que esto se hace respecto de un pecado sin otro, como si alguno refrena la lujuria é insiste en la avaricia. Luego puede hacerse la satisfaccion de un pecado sin la de otro.

Por el contrario: (Is. cap. 58) el ayuno de aquellos que lo ejecutaban para

disputas y pleitos, no era acepto á Dios, aunque el ayuno sea obra de satisfaccion. Mas no puede hacerse la satisfaccion sino mediante una obra aceptada á Dios. Luego no puede el que tiene algun pecado satisfacer á Dios.

Ademas: la satisfaccion es medicina que cura los pecados pasados y preserva de los venideros, como se ha dicho (C. 12, a. 3); y los pecados no pueden evitarse sin la gracia. Luego quitando cualquier pecado, la gracia no puede satisfacerse por uno sin satisfacer por otro.

**Conclusion.** *Es imposible que el hombre satisfaga por un pecado, quedando otro sin satisfacer.*

Responderémos, que algunos dijeron que puede satisfacerse por un pecado sin verificarlo por otro, como dice el Maestro en la letra (Sent. 4.ª, dist. 15). Pero esto no puede ser, porque como por medio de la satisfaccion debe quitarse la ofensa precedente, conviene que el modo de satisfaccion sea tal que competa para quitar la ofensa. Mas la destruccion de la ofensa es el restablecimiento de la amistad. Y, por tanto, si hay algo que impida la restitution de la amistad, áun entre los hombres, la satisfaccion no pue-

(1) El sentido de esta pregunta es: si aquel que tiene muchos pecados puede satisfacer por uno, reteniendo afecto á otro. El Santo Doctor contesta negativamente y su razonamiento no puede ser más concluyente. Esta cuestion viene á ser semejante á aquella en que se preguntaba si *alguien podía*

*servir á dos señores, ó si podían conciliarse la luz y las tinieblas, ó juntar á Jesús con Belial.* Siendo esto imposible, imposible es por consiguiente satisfacer por un pecado, con lo cual se sirve á Dios, y retener afecto á otro, con lo cual se sirve al diablo.

de tener lugar. Así, pues, como cualquier pecado impide la amistad de caridad, que hay del hombre á Dios, es imposible que el hombre satisfaga por un pecado, quedando otro por satisfacer; así como no satisfaría al hombre el que por un bofetón á él dado se le postrase y diese otro semejante (1).

Al argumento 1.º diremos que por cuanto los pecados no tienen conexión entre sí en un solo sujeto, puede incurrirse en uno sin otro; pero todo es una misma cosa, segun que todos los pecados se perdonan, y por tanto las remisiones de los diversos pecados están enlazadas. Y así no puede satisfacerse por uno sin verificarlo por otro.

Al 2.º que en la obligación del débito no hay sino desigualdad opuesta á la justicia, porque uno tiene la cosa propia de otro; y por tanto para la restitución no se exige sino que se restituya la igualdad de la justicia, lo cual ciertamente puede hacerse de un solo débito, y no de otro. Mas donde hay ofensa, allí hay desigualdad, no tan solo opuesta á la justicia, sino también á la amistad; y, por tanto, para destruir la ofensa por medio de la satisfacción, no solo conviene que la igualdad de justicia se restituya mediante la recompensación de igual pena, sino que también se restituya la igualdad de la amistad, lo cual no puede hacerse mientras hay algo que impida la amistad.

Al 3.º que « un pecado con su propio peso arrastra á otro », como dice San Gregorio (moral. lib. 25, cap. 9, y hom. 11, sobre Ezequiel). Y por tanto el que retiene un pecado, no destruye suficientemente las causas de otro.

**ARTÍCULO II. — ¿Puede uno no existiendo en caridad satisfacer por los pecados de que ántes tuvo contrición? (2)**

1.º Parece que el que de todos los pecados fue ántes contrito y despues cae en pecado, puede satisfacer no existien-

do en caridad por otros pecados que le fueron perdonados mediante la contrición. Porque dice Daniel á Nabucodonosor (c. 4, 24): *redime tus pecados con limosnas*. Es así que él mismo era todavía pecador como lo demuestra el castigo siguiente. Luego el que existe en pecado puede satisfacer.

2.º *Ninguno sabe si es digno de amor ó de odio* (Eccle. 9, 1). Si pues no puede hacerse la satisfacción sino por el que está en caridad, ninguno sabría que había satisfecho, lo cual es inconveniente.

3.ª Por la intención que tiene el hombre en el principio del acto, se juzga de todo el acto. Mas el penitente, cuando empezó la penitencia estaba en caridad. Luego toda la satisfacción siguiente tendrá eficacia segun aquella caridad que informa su intención.

4.º La satisfacción consiste en cierta igualación de la culpa con la pena. Y tal igualación de la pena puede también hacerse en aquel que no tiene caridad. Luego, etc.

Por el contrario (Prov. 10, 12): *la caridad cubre todos los delitos*: y la virtud de la satisfacción está en borrar los delitos. Luego sin caridad no tiene su virtud.

Ademas: la obra principal en la satisfacción es la limosna. Pero esta hecha fuera de la caridad, no vale, como se manifiesta (1 Cor. 13, 3): *si distribuyere todos mis bienes en dar de comer á los pobres...; y no tuviere caridad, nada me aprovecha*. Luego no hay satisfacción alguna posible con el pecado mortal.

**Conclusion.** *Las obras hechas sin caridad no son satisfactorias.*

Responderemos, que algunos dijeron que, despues que todos los pecados son perdonados por la contrición precedente, si alguno ántes de concluir la satisfacción cae en pecado, y satisface existiendo en pecado, tal satisfacción le vale (3), de modo que si muriese en aquel pecado no sería castigado en el infierno de aquellos

(1) Aquí el Santo habla tan solo del pecado grave; porque del leve, cualquiera que sea su número, puede por uno satisfacer sin que el afecto se conserve hacia otros.

(2) Negativamente responde el Santo. Fuera de los muchos textos de Escritura que afirman la doctrina del Angélico, el Tridentino, hablando de la satisfacción (sesión 14, cap. 8) enseña, que nuestras obras de Jesucristo *vim habent, ab illo offeruntur Patri et per illum acceptantur á Patre*: « Jesucristo » las da todo su valor, Él las ofrece al Padre y por Él las

« acepta también el Padre ». Luego ningún valor tendrán por consiguiente las que no se hagan en unión con Jesús como sucede cuando se satisface en pecado mortal.

(3) No es lo mismo hablar de la satisfacción en general y de la virtud que entraña, como hablar de la satisfacción sacramental ó penitencia que el confesor impone. La sentencia más común y probable enseña que se cumpla esa penitencia, aunque se esté en pecado. Las palabras negativas del Santo las entienden los teólogos con San Alfonso (n. 522), *del mérito de*

pecados. Mas esto no puede ser, porque en la satisfaccion conviene que, restituida la amistad, se restituya tambien la igualdad de la justicia, cuyo contrario quita la amistad, como dice el Filósofo (*Ethic. l. 3, c. 1 y 3*). Pero la igualdad en la satisfaccion, respecto de Dios, no es segun la equivalencia, sino más bien segun la aceptacion del mismo. Y, por tanto, conviene que tambien, si ya la ofensa ha sido perdonada por la contricion precedente, las obras satisfactorias sean aceptas á Dios, que es lo que les da caridad. Y, por tanto, las obras hechas sin caridad no son satisfactorias.

Al argumento 1.º dirémos que el consejo de Daniel se entiende en el sentido de que cesase de pecar y se arrepintiese, y así satisfaciese por medio de limosnas.

Al 2.º que así como el hombre no sabe con seguridad, si tuvo, ó tiene, caridad al satisfacer; así tambien no sabe con certeza si satisfizo plenamente; y por eso se dice (*Eccli. 5, 5*): *del pecado perdonado no quieras estar sin miedo*. Sin embargo, no se exige que á causa de este miedo reitere el hombre la satisfaccion cumplida, si no tiene conciencia del pecado mortal. Porque aunque no expié la pena por medio de tal satisfaccion, sin embargo no incurre en el reato de omision por la satisfaccion descuidada; como ni aquel que se acerca a la Eucaristía sin conciencia del pecado mortal al cual está sujeto, incurre en el reato de recibirla indignamente.

Al 3.º que aquella intencion interrumpida se verifica mediante el pecado siguiente. Y, por tanto, no da fuerza alguna á las obras hechas despues del pecado.

Al 4.º que no puede hacerse igualacion suficiente, ni segun la aceptacion divina, ni segun la equivalencia. Por lo tanto, no es procedente aquel razonamiento.

**ARTICULO III. — ¿Empieza á valer al hombre la satisfaccion precedente despues que tuviere caridad?**

1.º Parece que despues que el hombre tuviere caridad, empieza á valer la satis-

faccion precedente, porque sobre aquello (*Levit 25: si attenuatus frater tuus, etc.*) dice la Glosa (interl. implic.) que « los » frutos de la buena conservacion deben » computarse segun aquel tiempo en que » pecó». Mas no se computarían, si no recibiesen alguna eficacia de la caridad siguiente. Luego despues de recuperada la caridad empieza á valer.

2.º Así como la eficacia de la satisfaccion se impide por el pecado, así la eficacia del bautismo se impide por la ficcion. Mas el bautismo empieza á valer removiéndose la ficcion. Luego tambien la satisfaccion removiéndose el pecado.

3.º Si á uno por los pecados cometidos le fueren impuestos ayunos, y cayendo en pecado los cumplieren, no se le impone, cuando confiesa otra vez que reitere aquellos ayunos. Pero se le impondría, si por ellos no se cumpliese la satisfaccion. Luego por la penitencia siguiente las obras precedentes reciben eficacia de satisfacer.

Por el contrario: las obras hechas sin caridad no eran satisfactorias, porque fueron obras muertas. Es así que por la penitencia no se vivifican. Luego ni empiezan á ser satisfactorias.

Ademas: la caridad no informa el acto, sino aquel que de algun modo procede de la misma. Mas las obras no pueden ser aceptas á Dios, y, por tanto, ni satisfactorias, si no están informadas por la caridad. Luego como las obras hechas sin caridad de ningun modo procedieron de la caridad, ó por lo demas no pueden proceder de ella, resulta que de ningun modo podrán computarse para la satisfaccion.

**Conclusion.** *Así como la caridad que sobreviene no puede hacer agradables á Dios las obras buenas hechas en pecado mortal, en cuanto á ser meritorias de vida eterna; del mismo modo ni en cuanto á ser satisfactorias.*

Responderémos, que algunos dijeron que las obras hechas en caridad, que se llaman vivas, son meritorias de vida eterna, y satisfactorias respecto de la pena que se ha de perdonar; y que mediante la caridad siguiente, las obras he-

la satisfaccion, que sin caridad no puede darse. En cuanto á si peca el penitente cumpliendo la penitencia en estado de culpa grave, San Alfonso se inclina á la sentencia de los que dicen

que comete culpa leve; pero Lugo prueba que no comete ninguna falta y lo mismo dicen los Salmanticenses (Véase Ballerini, en Gury, n. 529).

chas sin caridad se vivifican en cuanto á ser satisfactorias, mas no en cuanto á ser meritorias de vida eterna. Mas esto no puede ser; porque ambas cosas tienen por misma razon las obras hechas por caridad, es, á saber, por cuanto son gratas á Dios: de donde se sigue, que así como la caridad que sobreviene, no puede hacer gratas las obras hechas sin caridad en cuanto á una de las dos cosas; tampoco en cuanto á la otra.

Al argumento 1.º dirémos que no debe entenderse que los frutos se computen por el tiempo en que hubo el primer pecado, sino por el tiempo en que cesó de pecar, á saber: por el último en que fue en pecado, ó se entiende cuando inmediatamente despues del pecado fue contrito, é hizo muchas cosas buenas ántes de confesarse. O debe decirse que cuanto es mayor la contricion, tanto más disminuye la pena, y cuanto más uno hace muchas cosas buenas, existiendo en pecado (1), más se dispone para la gracia de la contricion; y por tanto, es probable que sea deudor de menor pena; y por esto deberían ser computadas discretamente por el sacerdote, para que le imponga menor pena ó castigo, por cuanto le halla mejor dispuesto.

Al 2.º que el bautismo imprime carácter en el alma, pero no la satisfaccion. Y por tanto, sobreviniendo la caridad, que quita la ficcion y el pecado, hace que el bautismo tenga su efecto; mas no hace esto respecto de la satisfaccion. Y además el bautismo justifica por sí mismo *ex opere operato*, lo que no es propio del hombre, sino de Dios; y por tanto; nõ se mortifica del mismo modo que la satisfaccion, que es obra del hombre.

Al 3.º que hay algunas satisfacciones, de las que queda algun efecto en los que satisfacen, áun despues que pasa el acto de la satisfaccion; así como del ayuno queda la debilidad ó estenuacion del

cuerpo, y de la largueza de las limosnas la disminucion de la sustancia (*ó hacienda*), y así de otras cosas semejantes. Y tales satisfacciones, hechas en pecados, no conviene que se reiteren (2); porque en cuanto á lo que de ellas queda, son aceptas á Dios por medio de la penitencia. Mas las satisfacciones que no dejan efecto alguno en el que satisface despues que pasa el acto, conviene que se reiteren, como sucede respecto de la oracion, y otros actos semejantes. El acto interior, empero, por cuanto pasa totalmente, de ningun modo se vivifica, sino que conviene que se reitere.

#### ARTÍCULO IV. — Las obras hechas sin caridad son meritorias de algun bien? (3)

1.º Parece que las obras hechas sin caridad son meritorias de algun bien, al ménos temporal; porque así como el castigo se refiere al mal acto, así el premio se refiere al bueno. Pero ningun mal acto queda sin castigo de Dios, justo juez. Luego ni tampoco ningun bien sin remuneracion, y así por medio de aquel bien se merece algo.

2.º La recompensa no se concede sino al mérito; y á las obras hechas sin caridad se da recompensa; por lo que se dice (Matt. 5) de aquellos que hicieron obras buenas por la gloria humana, que *ya recibieron su galardón*. Luego aquellas obras fueron merecedoras de algun bien.

3.º Dos que existen en pecado, de los que uno hace muchas buenas obras por su género y circunstancias, y el otro ningunas, no se han como igualmente próximos para recibir los bienes de Dios; pues de lo contrario no se debería atender á él para hacer algo de bueno. Pero el que más se aproxima á Dios, más recibe de sus bienes. Luego este, mediante las obras buenas que hace, merece de Dios algo bueno.

Por el contrario, dice San Agustin

(1) Como son todas las obras buenas, objetivamente consideradas, ayunos, limosnas, etc. Todas estas obras buenas disponen para la justificacion, pues sabido es que mediante ellas el pecador puede merecer *de congruo* esa gracia.

(2) Basta simplemente que cuando se ha recuperado la gracia, se ofrezca á Dios el efecto que de tales acciones permanece.

(3) Niega el Santo Doctor contra Pelagio. Este heresiarca dijo que el hombre podia merecer la vida eterna sin el auxilio de la gracia ó lo que es lo mismo aquí sin estar en caridad. El Concilio 3.º de Cartago en 416 y el de Arlés en 529 entre otros condenaron la doctrina pelagiana, antes que el Tridentino lo

hiciera á propósito de la herejía de Lutero. En el cánón 2.º de la sesion 6.ª definió el Santo Concilio: *Si quis dixerit ad hoc solum divinam gratiam per Christum Jesum dari, ut facilius homo juste vivere, ac vitam æternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægrè tamen et difficulter possit, anathema sit*. Nada tampoco más terminante en el Evangelio, como puede verse en San Juan cap. 15, v. 4 y 5, entre muchos otros textos de la Sagrada Escritura, donde claramente nos dice el Señor que *sin Él nada podemos hacer*. Sobre cuyas palabras San Agustin dice: *Ya sea poco, ya sea mucho, sin Aquel no puede hacerse, sin el cual nada puede hacerse*.

« que el pecador no es digno del pan que » come ». Luego no puede merecer cosa alguna de Dios.

Ademas: el que nada es, no puede merecer cosa alguna. Es así, que el pecador cuando no tiene caridad no es nada segun su ser espiritual, como se manifiesta (1 Cor. 13). Luego no puede merecer cosa alguna.

**Conclusion.** [1] *Las obras buenas hechas sin caridad no son meritorias de condigno, ni de eterno, ni de temporal bien alguno para con Dios.* [2] *Segun el mérito de congruo se dice que uno merece algun bien por medio de las obras hechas sin caridad.* [3] *Mas se ha de conceder que las obras hechas sin caridad no son merecedoras de algun bien, que el que lo sean.*

Responderémos, que el mérito se dice ser propiamente la accion, de la cual resulta ser justo que se conceda alguna cosa á aquel que obra. Pero la justicia se toma en dos sentidos: uno propiamente, que dice relacion al débito de parte del que recibe: y otro como por semejanza que dice relacion al débito de parte del que da; porque conviene conceder alguna cosa al que da, lo cual, sin embargo, no tiene el recipiente como débito de lo que ha de recibir. Y así la justicia se llama « la conveniencia » de la divina bondad », como dice San Anselmo (in Prosologio, cap. 10), que « Dios es justo, cuando perdona á los pecadores, porque es decoroso para él ». Y conforme á esto, tambien el mérito se toma en dos sentidos: uno es aquel acto, del cual resulta que el mismo agente tenga débito de lo que ha de recibir, y esto se llama mérito de condigno; el otro modo es aquel acto, del cual resulta un débito de lo que se debe dar, en el que da conforme á la conveniencia del mismo, y por tanto, este se llama mérito de congruo. Mas como en todas aquellas cosas que se dan gratis, la primera razon de dar es el amor, es imposible que alguno propiamente haga débito para sí, careciendo de amistad. Y, por tanto, como

todas las cosas, tanto temporales como eternas, se nos conceden por la divina liberalidad, ninguno puede adquirir el débito de recibir alguna de aquellas, sino mediante la caridad para con Dios. Y, por tanto, las obras hechas sin caridad no son meritorias de condigno, ni de eterno, ni de bien temporal alguno para con Dios. Mas por cuanto á la divina bondad es decoroso que, donde quiera que haya disposicion, añadida perfeccion, por eso segun el mérito de congruo se dice que uno merece algun bien por las obras buenas hechas fuera de caridad (1). Y segun esto esas obras no valen para un bien triple, á saber: para la consecucion de los bienes temporales, para la disposicion á la gracia y para acostumbrarse á las buenas obras. Sin embargo, por cuanto este mérito no se llama propiamente mérito, por eso más se ha de conceder que tales obras no son meritorias de algun bien, que el que lo sean.

Al argumento 1.º contestarémos que, como el Filósofo dice (Ethic. lib. 8, c. ult.) por cuanto el hijo mediante todas las cosas que puede hacer, nada igual puede devolver al padre respecto de aquellas cosas que de él recibe; por eso nunca el padre se hace deudor del hijo; y mucho ménos el hombre puede por la equivalencia de la obra constituir á Dios deudor suyo. Y por lo tanto, ninguna obra nuestra por la cantidad de su bondad tiene motivo para merecer algo; pero lo tiene por la fuerza de la caridad, que hace ser comunes las cosas, que son de los amigos. De donde se sigue que cualquiera obra buena hecha fuera de la caridad, no hace, propiamente hablando, en el hombre débito alguno que deba recibir de Dios. La obra mala emperó por la cantidad de su malicia segun la equivalencia merece castigo, porque de parte de Dios no son hechas para nosotros algunas cosas malas, como las buenas. Y por tanto, aunque la obra mala merece castigo de condigno, sin embargo la obra buena sin caridad no merece premio de condigno.

(1) Segun la doctrina católica establecida en el Concilio de Trento, las obras buenas hechas ántes de la justificacion, ó sea, no estando en gracia, pueden ser de dos clases: puramente *naturales* las unas, que ninguna relacion tienen con los intereses del alma; y *dispositivas* que podemos llamar á las otras, como quiera que siendo hechas bajo la influencia de la

gracia *preveniente*, disponen el alma para la gracia santificante del sacramento. Las primeras suele Dios recompensarlas con bienes temporales, como sucedió á las parteras de Egipto; mientras las segundas merecen *de congruo* la gracia de la justificacion.

Al 2.º y 3.º que proceden del mérito de congruo.

Las otras razones proceden del mérito de condigno.

**ARTÍCULO V.** — *¿Las obras predichas sirven para mitigacion de las penas infernales?*

1.º Parece que las obras predichas no sirven para mitigar las penas infernales; porque segun la cantidad de la culpa será la cantidad de la pena en el infierno. Mas las obras hechas sin caridad no disminuyen la cantidad de pecado. Luego ni las penas infernales.

2.º La pena infernal, aunque es infinita en la duracion, sin embargo en la intension es finita. Mas cualquier cosa finita se consume hecha alguna sustraccion finita. Si, pues, las obras hechas sin caridad sustrajeran algo de la pena debida por los pecados, sucedería que tanto se multiplicarían aquellas obras que llegase á destruirse totalmente la pena del infierno, lo que es falso.

3.º Los sufragios de la Iglesia son más eficaces que las obras hechas fuera de la caridad. Pero como dice San Agustin (in Enchir. cap. 110), « á los condenados » en el infierno no les aprovechan los sufragios de la Iglesia ». Luego mucho ménos se mitigan las penas mediante las obras hechas sin caridad.

Por el contrario, el mismo San Agustin (in Enchirid. ibid.), dice: « á quienes aprovechan, ó ciertamente les aprovechan, para que la remision sea completa, ó ciertamente para que les sea más tolerable la misma condenacion ».

Ademas: más es hacer el bien que dejar el mal. Pero el dejar lo malo siempre evita la pena, áun en aquel que carece de caridad. Luego con mucha más razon el hacer el bien.

**Conclusion.** [1] *La pena del infierno puede mitigarse mediante las obras hechas sin caridad, en cuanto la mitigacion quiere decir liberacion, ó total, ó parcial de la pena* [2] *Mediante las obras hechas sin caridad se mitiga la pena del infierno, en cuanto la mitigacion*

(1) A consecuencia de la muerte del Bel israelita Nabot, contra toda justicia consumada, presentóse Elías al rey Acab y le conminó con los castigos más espantosos. El monarca entonces hizo penitencia y el Señor, todo misericordia, dijo al

*quiere decir negacion del mérito de pena mayor.* [3] *Las obras hechas sin caridad merecen disminucion, ó dilacion de la pena temporal de congruo.*

Responderémos, que disminuir la pena infernal puede entenderse de dos modos: uno de modo que se libre de la pena que ya mereció, y en este sentido, como ninguno se libre de la pena, si no es absuelto de la culpa, porque los efectos no se disminuyen ni se quitan, sino disminuía ó quitada la causa; mediante las obras hechas sin caridad, que ni pueden quitar la culpa ni disminuirla, la pena del infierno no puede mitigarse. De otro modo, de suerte que el mérito de la pena se impida, y en este sentido tales obras disminuyen la pena del infierno; primeramente porque el hombre se evade del reato de omision, al perfeccionar tales obras: en segundo lugar porque tales obras disponen de algun modo para el bien, de manera que el hombre hace pecados segun el menor desprecio, y se retrae de cometer tambien otros muchos pecados por medio de tales obras. Sin embargo, tales obras merecen disminucion ó dilacion de la pena temporal, como se ve en Acab (1) (III Reg. 21), del mismo modo que para la consecucion de los bienes temporales. Algunos, empero, dicen que disminuyen la pena del infierno, no sustrayendo algo de la misma en cuanto á la sustancia, sino fortificando al sujeto, para que las pueda sufrir mejor. Mas esto no puede ser; porque la fortificacion no puede verificarse sino quitando la pasibilidad. Y la pasibilidad es conforme á la medida de la culpa, y por tanto, si no se disminuye la culpa, no puede ser fortificado el sujeto. Otros dicen tambien, que se disminuye la pena en cuanto al gusano (*roedor*) de la conciencia, aunque no en cuanto al fuego. Mas esto tampoco es sostenible, porque así como la pena del fuego se iguala á la culpa, del mismo modo tambien la pena del remordimiento de la conciencia. Por lo que la razon es semejante en ambos casos.

Con lo dicho quedan contestadas las objeciones propuestas.

Profeta: Por ventura, ¿no has visto humillado á Acab delante de mí? Pues por cuanto se ha humillado por respeto mio, no enviaré el mal en sus dias.

## CUESTION XV.

### De las cosas por cuyo medio se efectúa la satisfaccion.

Considerarémos ahora las cosas por cuyo medio se efectúa la satisfaccion; y acerca de esto investigarémos: 1.º Conviene que la satisfaccion se haga por medio de las obras penales? — 2.º Las calamidades con que Dios castiga al hombre en esta vida, son satisfactorias? — 3.º Se enumeran convenientemente las obras satisfactorias, cuando se dice que son tres, á saber, limosna, ayuno y oracion?

ARTÍCULO I. — *¿Conviene que la satisfaccion se haga por medio de las obras penales? (1)*

1.º Parece que la satisfaccion no conviene que se haga por medio de las obras penales; porque mediante la satisfaccion conviene que se haga recompensacion á la divina ofensa. Mas ninguna recompensacion parece hacerse por medio de las obras penales, porque Dios no se deleita en nuestras penas, como se manifiesta (Job. 3). Luego no conviene que la satisfaccion se haga por medio de las obras penales.

2.º Quanto alguna obra procede de mayor caridad, tanto ménos es penal, por que *la caridad no tiene pena ó castigo*, como se dice (1 Joan. 4, 13). Si, pues, conviene que las obras satisfactorias sean penales, quanto más son hechas por caridad, tanto ménos serán satisfactorias; lo que es falso.

3.º « Satisfacer, como dice San Anselmo (lib. 1.º, *Cur Deus homo*, cap. 11), » es tributar á Dios el honor debido ». Pero esto tambien puede hacerse con otras obras que las penales. Luego no conviene que la satisfaccion se haga por obras penales.

Por el contrario, San Gregorio (hom. 20), dice: « es justo que el pecador se » infiera tantos mayores lamentos por

» medio de la penitencia, cuantos mayores daños se ocasionó por medio de la culpa ».

Ademas, conviene que por medio de la satisfaccion se cure perfectamente la herida del pecado; y las medicinas de los pecados son las penas, como dice el Filósofo (Ethic. lib. 2.º, cap. 3). Luego conviene que la satisfaccion se haga por medio de las obras penales.

Conclusion. [1] *Se exige que la satisfaccion se haga por medio de las obras penales no solo en quanto á la ofensa pasada, sino tambien en quanto á la culpa futura.* [2] *Para que una obra sea satisfactoria conviene que sea buena, hecha en honor de Dios, y penal.*

Responderémos que la satisfaccion, como se ha dicho (C. 12, a. 3), dice relacion *no solo á la ofensa pasada*, por la cual se hace la recompensacion mediante la satisfaccion, sino tambien *respecto de la futura culpa*, de la que por sumedio nos preservamos. Y en quanto á estas dos cosas se exige que *la satisfaccion se haga por medio de las obras penales*. Porque la recompensacion de la ofensa importa igualacion, la cual conviene que sea de aquel que ofende, respecto de aquel otro contra quien se cometió la ofensa. La igualacion en la justicia humana se considera mediante la sustraccion de uno que tiene más de lo que debe tener, y la adiccion res-

(1) La doctrina aquí defendida, solo pudo ser rechazada por un oscuro hereje llamado Dositeo, quien tuvo valor para decir que en la ley del Señor se debe vivir segun la carne. Esto

grosero error no ha podido tener nunca partidarios teóricos, pues no hay cosa más terminante en el sagrado texto, que *el que vive segun la carne, morirá.* (Ad Roman. 8).

pecto de otro á quien se sustrajo alguna cosa. Mas aunque á Dios, en cuanto está de su parte, no puede quitársele nada, sin embargo el pecador, cuanto está en sí mismo, le quita algo pecando, como se ha dicho (C. 12, a. 3.º al 4.º) Por lo que conviene para que se haga la recompensacion, que se quite algo del que peca por medio de la satisfaccion, lo cual ceda en honor de Dios. Mas toda obra buena, segun que es tal no quita cosa alguna del que la ejecuta, sino que más bien perfecciona al mismo. De donde se sigue que la sustraccion no puede hacerse por medio de una obra buena á no ser penal. Y por tanto para para una obra sea satisfactoria, conviene que sea buena, como cediendo en honor de Dios, y penal (1), de suerte que por ella se sustraiga algo al pecador; del mismo modo tambien la pena preserva de la culpa futura, porque el hombre no vuelve fácilmente á los pecados por los que esperiméntó pena. Por lo que, segun el Filósofo (ibid.), las penas son medicinas.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque Dios no se deleita en las penas, segun que lo son, sin embargo se deleita en ellas, segun que son justas, y así pueden ser satisfactorias.

Al 2.º que así como en la satisfaccion se considera la penalidad, así tambien en el mérito se considera la dificultad. Mas la disminucion de la dificultad, que procede de parte del mismo acto, disminuye en igualdad de circunstancias el mérito; pero la disminucion de la dificultad que procede de la prontitud de la voluntad, no disminuye el mérito, sino que le aumenta; y del mismo modo la disminucion de la penalidad, que proviene de la prontitud de la voluntad, que produce la caridad, no disminuye la eficacia de la satisfaccion, sino que la aumenta.

Al 3.º que el débito por el pecado es recompensacion de la ofensa, que no se hace sin el castigo del que peca. Y de tal débito debe entenderse que habla San Anselmo.

(1) Toda obra buena, en el hecho de serlo es satisfactoria, porque ese es uno de los caracteres que, ademas del *impetratorio* y *meritorio*, en las obras buenas consideran los teólogos. Si se pregunta donde está la pena ó satisfaccion de las obras buenas de cierto género, como la oracion, responde Silvio que aún en esas obras se encuentra siempre alguna molestia, y consiguientemente pensales han de ser tambien.

(2) No han faltado, como se infiere del cánón 13 (sesion 14)

## ARTÍCULO II. — Las calamidades de la vida presente son satisfactorias? (2)

1.º Parece que las calamidades con que somos castigados por Dios en esta vida, no pueden ser satisfactorias: porque nada puede ser satisfactorio, sino lo que es meritorio, como se manifiesta en lo anteriormente dicho (C. 14, a. 2). Pero no merecemos sino por medio de aquellas cosas que hay en nosotros, ó que de nosotros dependen. Por consiguiente, como las calamidades con que somos castigados por Dios no están en nosotros, parece que no pueden ser satisfactorias.

2.º La satisfaccion es tan solo propia de los buenos. Pero tales calamidades se inducen ó envían tambien á los malos, y á ellos especialmente se les deben. Luego no pueden ser satisfactorias.

3.º La satisfaccion mira á los pecados pasados; y semejantes calamidades se infligen á aquellos que no tienen pecados, como se ve en Job. Luego parece que no son satisfactorias.

Por el contrario, se dice (Rom. 5, 3): *la tribulacion obra paciencia, y la paciencia prueba*, esto es, « causa la purificacion del pecado », como dice allí mismo la Glosa interl. Luego las calamidades de esta vida purifican de los pecados, y así son satisfactorias.

Ademas: dice San Ambrosio (sup. Ps. 118, octonar. 17): « y si la fe, esto es, la conciencia del pecado falta, la pena satisface ». Luego las calamidades de esta vida son satisfactorias.

Conclusion. [1] *Las calamidades, que por los pecados son infligidas por Dios, si se aceptan pacientemente para purificacion de los pecados, reciben razon de satisfaccion.* [2] *Las calamidades infligidas, por Dios, si á ellas no asiente del todo el hombre por impaciencia, no tienen razon de satisfaccion, sino de vindicacion.*

Responderémos, que la recompensacion de la ofensa pasada puede hacerse

del Tridentino, quienes negasen lo que el Santo Doctor aquí afirma. Pero el Angélico y el Santo Concilio en la sesion citada, capítulo ix enseña todo lo contrario, fundados en la doctrina del Sagrado Texto y en la de la Tradicion. *Hic ure, hic seca, hic non parcas ut in eternum parcas.* « Señor, dice San Agustín, aquí quemas, aquí corta, aquí no perdones para que eternamente despues perdones ». (Véase á Suarez, tomo iv, disp. 37, sect. 1.ª Belarmino, De Pœnit. lib. iv, cap. 3).



por aquel que ofendió y por otro. Mas cuando se hace por otro, tal recompensacion más tiene carácter de vindicacion que razon de satisfaccion : pero cuando se hace por el mismo que ofendió, tiene tambien razon de satisfaccion. De donde, si las calamidades que por los pecados son infligidas por Dios, se hacen de algun modo del mismo paciente, toman razon de satisfaccion. Mas se hacen del mismo, en cuanto las acepta para purificacion de los pecados, usando de ellas pacientemente ; mas si por impaciencia disiente totalmente de ellas, entonces no resultan en modo alguno del mismo, y por tanto no tienen razon de satisfaccion, sino solamente de vindicacion.

Al argumento 1.º dirémos, que aunque aquellas calamidades no están enteramente en nuestra potestad, sin embargo en cuanto á alguna cosa, lo están, á saber, para que usemos pacientemente de ellas, y así el hombre hace de la necesidad virtud, y por ende pueden ser meritorias y satisfactorias.

Al 2.º que así como « bajo el mismo » fuego, como dice San Agustín (De civit. Dei, lib. 1, cap. 8) brilla el oro » y humea la paja », así tambien con las mismas calamidades no solo se purifican los buenos, sino que tambien se inficionan más los malos por impaciencia. Y por tanto, aunque las calamidades sean comunes, no obstante la satisfaccion es tan solo de los buenos.

Al 3.º que las calamidades se refieren á la siempre culpa pasada, pero no siempre á la culpa de la persona, sino algunas veces á la culpa de naturaleza. Porque si en la humana naturaleza no hubiese precedido ninguna culpa, no habría habido ninguna pena. Mas por cuanto la culpa precedió en la naturaleza, se infiere por Dios á alguna persona la pena sin culpa de la persona, para el mérito de la virtud, y para cautela del pecado siguiente. Y aun estas dos cosas son necesarias en la satisfaccion : porque conviene que sea una obra meritoria, para que se

exhiba honor á Dios, y conviene tambien que sea guarda de las virtudes, para que seamos preservados de los pecados futuros.

ARTICULO III. — *Se enumeran convenientemente las obras satisfactorias ? (1)*

1.º Parece que inconvenientemente se enumeran las obras satisfactorias, cuando se dice que son tres : limosna, ayuno y oracion ; porque la obra satisfactoria debe ser penal ; y la oracion no tiene pena, sino delectacion, siendo medicina contra la tristeza de la pena ; por lo que se dice (Jac. 5, 13) : *¿hay alguno triste entre vosotros? haga oracion : ¿está alegre? cante salmos.* Luego no debe computarse entre las obras satisfactorias.

2.º Todo pecado ó es carnal ó espiritual. Mas, como dice San Jerónimo (en aquello de San Marc. 11) : *este género (de demonios) no puede lanzarse sino con la oracion y el ayuno* : « con el ayuno » se curan las pestilencias del cuerpo, y « con la oracion las del alma ». Luego no debe haber alguna otra obra distinta satisfactoria.

3.º La satisfaccion es necesaria para la purificacion de los pecados. Pero la limosna limpia de todos los pecados (Luc. 11, 41) : *dad limosna y todas las cosas os son limpias.* Luego las otras dos cosas son supérfluas.

Por el contrario : parece que deben ser más, porque las cosas contrarias con las contrarias se curan. Es así que hay muchos más géneros de pecados que tres. Luego deben computarse muchas más obras de satisfaccion.

Ademas : las peregrinaciones se consideran tambien como obras de satisfaccion, y las disciplinas, ó flagelaciones, que no se computan bajo alguna de estas. Luego se enumeran insuficientemente.

Conclusion. [1] *La limosna, el ayuno y la oracion se llaman convenientemente obras satisfactorias.* [2] *Compete tambien*

(1) Una de ellas, el ayuno, fue negada por el Epicuro de los cristianos, como San Jerónimo gráficamente apellida al herejearca Joviniano. Sus errores fueron condenados por el Papa San Siricio ; y en algunos concilios particulares lo fueron despues, adhiriéndose á la condenacion pontificia, siendo notable particularmente el rescripto de los Padres del Concilio Telense

dirigido al mismo Papa. Pelagio negó tambien la eficacia de la oracion, que es otra de las obras satisfactorias. El Concilio de Trento renovó la condenacion de estos errores, abiertamente contrarios á la Escritura y Tradicion, y en pugna igualmente con lo que el Angélico en este artículo tan luminosamente desarrolla.

á las predichas el triple número por parte de aquella con que la satisfaccion destruye las causas de los pecados. [3] Compete tambien á las predichas el triple número en cuanto la satisfaccion consiste en no dar entrada, ni condescender con las sugerencias de los pecados.

Responderémos, que la satisfaccion debe ser tal, que por ella quitemos de nosotros alguna cosa para honor de Dios. Pero nosotros no tenemos sino tres clases de bienes, á saber : bienes de alma, bienes de cuerpo, y bienes de fortuna, es decir, exteriores. Y ciertamente de estos bienes de fortuna nos privamos de alguna cosa por medio de la limosna; de los bienes del cuerpo mediante el ayuno; mas de los bienes del alma no conviene que eliminemos algo en cuanto á la esencia, ó en cuanto á la disminucion de los mismos, porque por ellos nos hacemos aceptos á Dios; sino de modo que por ellos nos sometamos totalmente á Dios, y esto se verifica por medio de la oracion. Compete tambien este número con aquella parte por la que la satisfaccion destruye las causas de los pecados; porque las raíces de los pecados se establece que son tres (1 Joan. 2, 16), á saber : concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos, y soberbia de la vida. Contra la concupiscencia de la carne, se ordena el ayuno; contra la concupiscencia de los ojos, se ordena la limosna; y contra la soberbia de la vida, se ordena la oracion, como dice San Agustín comentando á San Mateo. Compete tambien dicho número en cuanto la satisfaccion consiste en no dar entrada, ni condescender con las sugerencias de los pecados; porque todo pecado, ó le cometemos contra Dios, y contra esto se ordena la oracion; ó le cometemos contra el prójimo, y contra esto se ordena la limosna; ó le cometemos contra nosotros mismos, y contra esto se ordena el ayuno.

Al argumento 1.º dirémos que, segun ciertos autores la oracion es de dos maneras : una que es propia de los contemplativos, cuya conversacion está en los cielos; y tal, puesto que es totalmente deleitable, no es satisfactoria : otra es la que lanza gemidos por los pecados, y la tal tiene pena, y es parte de la satisfaccion. O debe decirse, y con más propiedad,

que cualquiera oracion tiene razon de satisfaccion, porque aunque tenga suavidad de espíritu, la tiene, sin embargo, de afliccion de la carne, porque, como dice San Gregorio (sobre Ezequiel, hom. 14): « al paso que crece en nosotros la » fortaleza del amor íntimo, se debilita » indudablemente la fortaleza de la carne », por lo que se lee (Génesis, 32) que el nervio del muslo de Jacob, languideció por la lucha del ángel.

Al 2.º que el pecado carnal es de dos modos : uno que se completa en la misma delectacion de la carne, como la gula y la lujuria : y otro que se completa en aquellas cosas que se ordenan á la carne, aunque no en la delectacion de la carne, sino que más bien se perfecciona ó consume en la delectacion del alma, como la avaricia. Por lo que tales pecados son como pecados intermedios entre los espirituales y los carnales; y por tanto conviene que corresponda tambien á ellos alguna satisfaccion propia, á saber : la limosna.

Al 3.º que aunque cada uno de esos tres generos se apropien por medio de cierta conveniencia á pecados sigulares, porque lo conveniente es que cada uno sea castigado en aquello en que pecó (1), y que se destruya la raíz del pecado cometido mediante la satisfaccion; sin embargo, cada una de estas obras puede satisfacer por cada pecado determinado. De donde, al que no puede cumplir con una de estas, se le impone otra, y principalmente la limosna, que puede suplir las veces de las otras, en cuanto cada uno merece para sí de cierto modo otras obras satisfactorias mediante la limosna, respecto de aquellos, á quienes se la da. Por lo que no conviene que, si la limosna purifica de todos los pecados, se consideren por esto como supérfluas las otras satisfacciones.

Al 4.º que aunque sean muchos los pecados en especie, sin embargo, todos se reducen á aquellas tres raíces, ó á aquellos tres géneros de pecados, á los que dijimos (in corp. art.) que corresponden las dichas satisfacciones.

Al 5.º que cuanto pertenece á la affic-

(1) Alude el Santo á las palabras de la Sabiduría (xi, 17 : Per quæ quis peccat, per hæc et torquetur.

cion del cuerpo, todo se refiere al ayuno, y cuanto se espende, en utilidad del prójimo, todo tiene razon de limosna ; y del mismo modo cualquier culto de latría que

se exhibe á Dios, recibe razon de oracion ; y por tanto aun una sola obra puede tener muchas razones de satisfacer.

## CUESTION XVI.

### De los que reciben el Sacramento de la Penitencia.

Consideraremos ahora los que reciben el Sacramento de la Penitencia. Acerca de esto investigaremos tres cosas : 1.<sup>a</sup> Puede haber penitencia en los inocentes ? 2.<sup>a</sup> Puede haberla en los santos que están en la gloria ? Y en los ángeles, buenos, ó malos ?

#### ARTÍCULO I. — Puede haber penitencia en los inocentes ? (1)

1.<sup>o</sup> Parece que en los inocentes no puede haber penitencia ; porque penitencia es lamentarse de las cosas malas cometidas. Pero los inocentes ningun mal cometieron. Luego no hay en ellos penitencia.

2.<sup>o</sup> La penitencia segun su nombre, importa la pena ; y á los inocentes no se les debe pena. Luego no hay en ellos penitencia.

3.<sup>o</sup> La penitencia coincide en una misma cosa con la justicia vindicativa. Pero en todos los que existen inocentes no tendría lugar la justicia vindicativa. Luego ni la penitencia ; y así no la hay en los inocentes.

Por el contrario : todas las virtudes se infunden al mismo tiempo ; y la penitencia es virtud. Por consiguiente, infundiéndose á los inocentes en el bautismo otras virtudes, se les infunde tambien la penitencia.

Ademas : aquel que nunca estuvo enfermo corporalmente, se dice que es sanable. Luego, tambien del mismo modo, aquel que nunca estuvo enfermo espiritualmente. Pero así como la curacion en

acto no procede de la herida del pecado sino mediante el acto de penitencia, del mismo modo ni la sanabilidad sino por medio del hábito de la penitencia. Luego aquel que nunca tuvo la enfermedad del pecado, tiene el hábito de la penitencia.

*Conclusion.* No el acto de penitencia, sino el hábito es lo que pueden tener los inocentes, con tal de que tengan la gracia.

Responderémos, que el hábito es medio entre la potencia y el acto. Y puesto que quitado lo primero, se quita lo posterior, pero no al contrario, por eso quitada la potencia para el acto, se quita el hábito, pero no quitado el acto. Y por cuanto la sustraccion de la materia quita el acto, porque este no puede existir sin la materia á la que pasa ; por eso el hábito de alguna virtud compete á aquel que, no teniendo materia, puede, sin embargo, tenerla y manifestarse entonces en acto ; así como un hombre pobre puede tener hábito de magnificencia, pero no acto, porque no tiene magnitud de riquezas que son la materia de la magnificencia ; pero la puede tener. Y, por tanto, como los inocentes en el estado de la inocencia no tienen pecados cometidos, que son la materia de la penitencia, pero los pueden tener, *no puede haber en ellos actos de penitencia, pero puede haber hábitos ; y esto si tienen gracia, con la que todas las virtudes se infunden.*

(1) Téngase presente que toda esta cuestion, como dice el cardenal Cayetano, es relativa á la penitencia como virtud y no como sacramento.

Al argumento 1.º dirémos que aunque no los hayan cometido los pueden, sin embargo, cometer ; y por tanto les compete tener hábito de penitencia. No obstante ese hábito nunca puede pasar á ser acto, sino tal vez respecto de los pecados veniales, porque los pecados mortales quitan al mismo. Y, sin embargo, no está en vano porque es perfeccion de la potencia natural.

Al 2.º que aunque no les es debida pena actual, sin embargo, es posible haber en ellos algo por lo que sea debida la pena.

Al 3.º que quedando la potencia para pecar, aun tendría lugar la justicia vindicativa segun el hábito, aunque no segun el acto, si no hubiese pecados actuales.

**ARTICULO II. — Los hombres santos que están en la gloria tienen penitencia (1) ?**

1.º Parece que los hombres santos que están en la gloria no tienen penitencia, porque como dice San Gregorio (moral. lib. 4.º, cap. ult.), « los bienaventurados » se acuerdan de los pecados, así como « nosotros estando sanos recordamos sin dolor los dolores ». Pero la penitencia es dolor de corazon. Luego los santos en la gloria no tienen penitencia.

2.º Los santos en la gloria son conformes á Cristo. Y en Cristo no hubo penitencia, porque ni hubo fe que es principio de penitencia. Luego ni en los santos en la gloria habrá penitencia.

3.º En vano es el hábito que no se reduce al acto. Pero los santos en la gloria no se arrepentirán en acto, porque así habría para ellos algo contra el voto. Luego no habrá en ellos hábito de penitencia.

Por el contrario: la penitencia es parte de la justicia ; y la justicia es perpetua é inmortal, y quedará perseverante en la gloria. Luego tambien la penitencia.

Ademas : en las vidas de los padres se lee, dicho por cierto padre, que aun Abraham se arrepentirá de no haber hecho más bienes. Pero más debe arpen-

tirse el hombre del mal cometido, que del bien omitido, al cual no estaba obligado, porque habla de tal bien. Luego habrá allí penitencia de las malas cosas cometidas.

**Conclusion.** *Todo el que tiene hábito de penitencia en esta vida, le tendrá en lo futuro : pero no tendrá el mismo acto que ahora tiene, sino otro distinto.*

Responderémos, que las virtudes cardinales perseverarán en la gloria; pero segun los actos que tienen en su fin (2). Y por tanto, siendo la virtud de la penitencia parte de la justicia que es virtud cardinal, *todo el que tiene hábito de penitencia en esta vida, le tendrá en la futura, pero no tendrá el mismo acto que ahora tiene, sino otro distinto*, á saber, el de dar gracias á Dios por la misericordia que relaja ó quita los pecados.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella autoridad prueba que no tiene el mismo acto que aquí tiene la penitencia, y esto lo concedemos.

Al 2.º que Cristo no pudo pecar, y por tanto la materia de esta virtud no le compete ni en acto ni en potencia. Y por esto la razon no es semejante respecto del mismo y de otros.

Al 3.º que el arrepentirse propiamente hablando, segun que dice acto de penitencia cual ahora es, no lo habrá en la gloria ; y sin embargo, el hábito no será en balde, porque tendrá otro acto.

Concedemos el 4.º Mas puesto que la quinta razon prueba que tambien el mismo acto de penitencia le habrá en la gloria como ahora le hay, por tanto.

Al 5.º que nuestra voluntad en la gloria será enteramente conforme con la voluntad de Dios. De donde así como Dios con voluntad antecedente quiere que todas las cosas sean buenas, y por consiguiente que no haya nada de malo, pero no con voluntad consiguiente, así tambien se verifica respecto de los bienaventurados. Y tal voluntad impropriamente es llamada por aquel santo padre penitencia.

(1) Para la inteligencia de lo que en este artículo dice el Santo, consúltese lo dicho sobre la virtud de la penitencia P. 3, C. 85, a. 4 y lo que hablando de la contricion dijo tambien

en la C. iv, a. 3 del Suplemento.

(2) Esto se ha probado de propósito en la C. 67, art. 1.

**ARTICULO III. — En el ángel puede haber penitencia (1) ?**

1.º Parece que en el ángel ó bueno ó malo puede haber penitencia ; porque el temor es el principio de la penitencia. Es así que en ellos hay temor (Jac. 2, 19) : *los demonios creen y tiemblan*. Luego en ellos puede haber penitencia.

1.º Dice el Filósofo (Ethic. lib. 9.º, cap. 4.º), que « los malos se llenan de » arrepentimiento, y este es para ellos » una pena máxima ». Pero los demonios son sobremancra malos y no les falta pena alguna. Luego los demonios pueden arrepentirse.

3.º Mas fácilmente se mueve una cosa hácia lo que es conforme á su naturaleza, que hácia lo que le es contraria ; como el agua que por violencia se ha calentado aun por sí misma vuelve á su natural propiedad. Mas los ángeles pueden mudarse ó pasar al pecado, que es contra su comun naturaleza. Luego con mucha más razon pueden volver hácia lo que es conforme á su naturaleza. Mas esto lo hace la penitencia. Luego son susceptibles de ella.

4.º Igual juicio se hace segun el Damasceno (Orth. fid., lib. 2.º, cap. 4.º), de los ángeles que de las almas separadas *de los cuerpos*. Es así que en las almas separadas puede haber penitencia, como algunos dicen, como en las almas bienaventuradas que están en la gloria. Luego tambien en los ángeles puede haber penitencia.

Por el contrario : mediante la penitencia consigue el hombre perdon del pecado cometido. Mas esto es imposible en los ángeles. Luego no son susceptibles de penitencia.

Ademas : dice el Damasceno (ibid.), que « el hombre hace penitencia por la debilidad del cuerpo. Es así que los ángeles no existen en el cuerpo. Luego en ellos no puede haber penitencia.

**Conclusion.** [1.] *En los condenados persevera la pasion de penitencia, ó el acto de padecerla.* [2.] *La penitencia, se-*

(1) La doctrina de este artículo va contra los herejes llamados *Liberinos* y contra Origenes y sus partidarios. Los primeros afirmaron que los demonios se salvaron despues del juicio: los segundos sostienen poco más ó ménos lo mismo, puesto que áun cuando no señalan tiempo, al fin dicen que demonios y

*gun que es acto de la voluntad detestativo del pecado cometido, no puede haberla de ningun modo en los ángeles bienaventurados ; pero en los malos ángeles sí la hay.*

[3.] *Los ángeles, ora buenos ora malos, no pueden ser sujeto de la virtud de la penitencia.*

Responderémos, que la penitencia en nosotros se toma en dos sentidos : uno segun que es pasion ó padecimiento ; y así no es otra cosa que dolor ó tristeza del mal cometido. Y aunque, segun que es pasion, no está sino en la parte concupiscible, sin embargo, algun acto de la voluntad se llama por semejanza penitencia, á saber, aquel por el cual detesta uno lo que hace ; así como tambien el amor y otras pasiones se dice que están en el apetito intelectual. De otro modo, se toma segun que es virtud ; y así el detestar el mal cometido, con propósito de enmienda é intencion de espiarle, ó de aplacar á Dios por la ofensa cometida, es su acto. Mas la detestacion del mal compete á alguno segun que tiene orden natural para el bien. Y por cuanto en ninguna criatura tal orden ó inclinacion se quita totalmente, por eso aun en los condenados queda tal detestacion, y por consiguiente la pasion de penitencia, ú otra cosa á ella semejante, como se dice (sapientiae, 5, 3 : *haciendo penitencia dentro de sí mismos*, etc. Y ciertamente *esta penitencia*, no siendo hábito, sino *pasion ó acto, de ningun modo puede haberla en los ángeles bienaventurados*, en los que no precedieron los pecados cometidos : *pero en los malos ángeles sí la hay*, puesto que es una misma la razon respecto de ellos y de las almas condenadas, supuesto que segun el Damasceno (ibid), « todo lo que en los hombres es » muerte en los ángeles es caída ». Mas el pecado del ángel es irremisible. Y por cuanto el pecado, segun que es remisible ó expiable, es materia propia de la misma virtud que se llama penitencia, por eso como no puede competirles la materia, no tienen ellos poder para realizarla en acto, y por tanto ni les conviene el hábito.

condenados serán salvos, una vez que ni bienaventuranza ni penas serán eternas. Estos errores fueron condenados por el quinto Concilio general, segundo de Constantinopla, en la sesion 8.ª cap. 11, como lo fueron los de varios herejes de los precedentes siglos.

*Y así los ángeles no pueden tener la virtud de la penitencia.*

Al argumento 1.º dirémos que del temor se engendra en ellos algun movimiento de penitencia, pero no de modo que sea virtud (1).

Y lo mismo debe decirse *al segundo*.

Al 3.º que cuanto hay en ellos de natural, todo es bueno é inclina al bien; mas el libre albedrío en ellos está obstinado en el mal. Y puesto que el movimiento de la virtud y del vicio no sigue la inclinacion de la naturaleza, sino más bien

el movimiento del libre albedrío; por eso no conviene que aunque naturalmente se inclinen al bien, se crea que hay ó puede haber en ellos movimiento de virtud.

Al 4.º que no hay la misma razon respecto de los ángeles santos y de las almas santas; porque en las almas santas precedió ó pudo preceder el pecado remisible; pero no en los ángeles; y así aunque sean semejantes en cuanto al estado presente, no lo son, sin embargo, en cuanto al estado pasado, al que directamente mira la penitencia.

## CUESTION XVII.

### Potestad de las llaves.

Considerarémós ahora la potestad de los ministros de este sacramento, la cual pertenece á las llaves; acerca de lo que veremos en primer lugar lo que corresponde á las llaves; en segundo lo que pertenece á la excomunion, y en tercero lo que atañe á la indulgencia; porque estas dos cosas son anejas á la potestad de las llaves. Sobre lo primero investigarémós cuatro cosas: 1.º la entidad y sustancia de las llaves y su uso; 2.º el efecto de ellas; 3.º quiénes son los ministros de las llaves, y 4.º de aquellos sobre quienes puede ejercerse el uso de las llaves.

Acerca de lo primero examinarémós: 1.º Debe haber llaves en la Iglesia? — 2.º La llave es ia potestad de atar y desatar, etc.? — 3.º Hay dos llaves, ó solamente una?

#### ARTICULO I. — Debe haber llaves en la Iglesia? (2)

1.º Parece que no debe haber llaves en la Iglesia; porque no se requieren las llaves para entrar en la casa, cuya puerta está abierta; y se dice (Apocal. 4.º, 1.º):

*vi, y hé aquí que en el cielo había abierta una puerta, la cual es Cristo, que dice de sí mismo (Joan. 10, 7): Yo soy la puerta. Luego la Iglesia no necesita de llaves para la entrada del cielo.*

2.º La llave es para abrir y cerrar. Pero esto es propio de solo Cristo, el

(1) Este movimiento de penitencia, como reconoce por causa la sola pena que se sufre, es puramente servil y forzado; pero no es este el movimiento de penitencia de que nos habla el Tridentino (ses. 14, cap. 4) que se tiene por la influencia de la gracia y que se siente en presencia de los castigos.

(2) El Santo Doctor en este artículo limitase á probar que teniendo Jesucristo las llaves del reino de los cielos pudo darlas y de hecho las dió á su Iglesia; pero por San Pedro, á quien inmediatamente confirió las llaves, facultándole para atar y desatar y consiguientemente confiriéndole el primado de honor y jurisdiccion sobre toda la Iglesia: Hé aquí las palabras del Evangelio: *Y á tí (á San Pedro) daré las llaves del reino de los cielos. Y todo lo que ligares sobre la tierra, ligado será en los cielos; y todo lo que desatares sobre la tierra, será tambien*

*desatado en los cielos.* (San Mateo, c. 16, v. 19). Muchos errores son los que acerca de esta doctrina se han propalado; y muchas tambien las condenaciones que sobre ellos han recaído. Pero el Concilio Vaticano ha sido quien los pulverizó todos, en la sesion 4.ª, cuyo cánón 1.º echó por tierra la doctrina heretical de richenianos y febrorianos, segun los cuales las llaves fueron conferidas á la Iglesia y de ella las reciben San Pedro y sus sucesores. Hé aquí este importantísimo cánón: *Si quis dixerit, B. Petrum Apostolum non esse á Christo Domino constitutum Apostolorum omnium Principem et totius Ecclesie militantis visibile caput; vel eundem honoris tantum, non autem vere propriæque jurisdictionis primatum ab eodem D. N. J. C. directè et immediatè accepisse, anathema sit.*

cual abre y ninguno cierra; cierra y ninguno abre (Apocal. 3, 7). Luego la Iglesia en sus ministros no tiene llaves.

3.º A todo el que se le cierra el cielo, se le abre el infierno, y al contrario. Luego todo el que tiene las llaves del cielo, tiene tambien las del infierno. Pero la Iglesia no se dice que tiene las llaves del infierno. Luego ni tampoco tiene las llaves del cielo.

Por el contrario, es lo que se dice (Math. 14, 19): *á tí daré las llaves del reino de los cielos.*

Ademas: todo dispensador debe tener llaves de las cosas que dispensa; y los ministros de la Iglesia son dispensadores de los divinos misterios, como se manifiesta (I Cor. 4). Luego deben tener llaves.

**Conclusion.** *Los ministros de la Iglesia, que son dispensadores de los sacramentos, han recibido alguna potestad para remover el obstáculo de entrar en el reino, y consiguiénte de abrir la puerta del mismo reino: no con propia virtud, sino con la divina y de la pasion de Cristo: y esta potestad se llama metafóricamente llave de la Iglesia, que es la llave del ministerio.*

Responderémos que en las cosas corporales se llama llave el instrumento con que se abre la puerta. Mas la puerta del reino se nos cierra por el pecado, así en cuanto á la mancha, como en cuanto al reato de la pena. Y, por tanto, la potestad con que tal obstáculo se remueve se llama llave. Esta potestad reside en la Trinidad divina por autoridad; y por eso dicen algunos que tiene la llave de la autoridad. Mas en Cristo hombre hubo esta potestad para quitar el predicho obstáculo mediante el mérito de la pasion. la cual tambien se dice que abre la puerta; y por eso se dice tener, segun algunos, las llaves de escelencia. Y por cuanto del costado de Cristo durmiendo en la cruz brotaron los sacramentos, por los que la Iglesia es formada, por eso en los sacramentos de la Iglesia persevera la eficacia de la pasion. Y por esto tambien á los ministros de la Iglesia, que son los dispensadores de los sacramentos, se les ha conferido alguna potestad para remover el predicho obstáculo, no por propia, sino por virtud divina y de la pasion de

*Cristo; y esta potestad metafóricamente se llama llave de la Iglesia, que es la llave del ministerio.*

Al argumento 1.º dirémos que la puerta del cielo, cuanto es de suyo, está siempre abierta; pero se dice que está cerrada para alguno por el impedimento de entrar en el cielo, el cual está en el mismo sujeto. El impedimento seguido á toda la naturaleza humana por el pecado del primer hombre, se quitó por la pasion de Cristo; y por eso San Juan, despues de la pasion, vió en el cielo una puerta abierta. Mas aun diariamente para alguno permanece cerrado por el pecado original que contrajo, ó por el actual que cometió; y por esto necesitamos de los sacramentos y de las llaves de la Iglesia.

Al 2.º que esto se entiende de la clausura con que cerró el limbo, para que ninguno descienda más á él; y de la apertura con que abrió el paraíso, quitado el impedimento de la naturaleza mediante su pasion.

Al 3.º que la llave del infierno, con la que se abre y se cierra, es la potestad de conferir la gracia, por cuyo medio se abre al hombre el infierno, para que salga del pecado, que es la puerta del infierno; y se cierra, para que el hombre no caiga en pecado, sostenido por la gracia. Mas la potestad de conferir la gracia es propia de solo Dios; y por eso retuvo para sí solo la llave del infierno. Mas la llave del infierno es la potestad de perdonar aun el reato de la pena temporal, que queda, por el cual el hombre queda privado del reino. Y por eso más puede darse al hombre la llave del reino que la llave del infierno; porque no son lo mismo, como se manifiesta por lo ántes dicho. Hay alguno, empero, que es sacado del infierno mediante la remision de la pena eterna, el cual no es introducido inmediatamente en el reino por el reato de la pena temporal, que persevera. O debe decirse (como algunos esponen) que tambien hay llave del infierno y del cielo, porque por lo mismo que á algun sujeto se le abre el uno, se le cierra el otro; si bien se denomina por lo más digno.

**ARTÍCULO II. — La llave es la potestad de atar y desatar, etc. ? (1)**

1.º Parece que la llave no es la potestad de atar y desatar, por la que «el juez» eclesiástico debe recibir en el reino á los dignos, y escluir del mismo á los indignos» como dice la letra (sent. 4, dist. 18), y segun la Glosa (ordin. sobre aquello de: *te daré las llaves*) de San Jerónimo (Math. 16); porque la potestad espiritual es conferida en el sacramento lo mismo que el carácter. Mas la llave y el carácter no parecen ser lo mismo, porque por el carácter el hombre se compara á Dios, y por las llaves á los súbditos. Luego la llave no es la potestad.

2.ª No se llama juez eclesiástico sino aquel que tiene jurisdiccion, la cual no se da al mismo tiempo con el orden. Pero las llaves se confieren en la recepcion del orden. Luego no debió hacerse mencion del juez eclesiástico en la definicion de las llaves.

3.º Para lo que alguno tiene por sí mismo, no necesita de alguna potestad activa, por la cual se reduzca el acto. Mas por lo mismo que alguno es digno, es admitido al reino. Luego no pertenece á la potestad de las llaves admitir á los dignos al reino.

4.º Los pecadores son indignos del reino. Mas la Iglesia ruega por los pecadores para que lleguen al reino. Luego no escluye á los indignos, sino que más bien los admite, cuanto está en ella.

5.º En todos los agentes ordenados el último fin pertenece al principal agente, no al agente instrumental. Pero el principal agente para la salud del hombre es Dios. Luego á él pertenece admitir al reino, que es el último fin; y no al que tiene las llaves, que es como instrumento, ó ministro.

**Conclusion.** *En la predicha definicion de la llave se establece el género, á saber: la potestad; el sujeto de la potestad, á saber: el juez eclesiástico; el acto de la potestad, á saber: recibir, escluir; el objeto del mismo acto, á saber: el reino; el modo de ejecutar el acto, á saber:*

*respecto de los dignos y los indignos.*

Responderémos que segun el Filósofo (De anima, lib. 2, test. 33): «las potencias se definen por sus actos». Por lo que como la llave es cierta potencia, conviene que se defina por su acto, ó su uso, y que en el acto se espresese el objeto, del cual el acto recibe la especie y el modo de obrar, segun el cual aparece la potencia ordenada. Mas el acto de la potestad espiritual no es que abra absolutamente el cielo, porque ya está abierto, como se ha dicho (art. 1, al 1.º), sino que en cuanto á esto le abra; lo cual en verdad no puede hacerse ordenadamente, sino pensada, ó teniendo en cuenta la idoneidad de aquel á quien se ha de abrir el cielo. Y, por tanto, *en la predicha definicion de la llave se establece el género, á saber: la POTESTAD; y el sujeto de la potestad, á saber: el JUEZ ECLESIÁSTICO; y el acto, á saber: ESCLUIR y RECIBIR*, segun los dos actos de la llave material, que son abrir y cerrar; cuyo objeto se indica en lo que se dice *del reino*; y el modo en lo que se dice respecto de los *dignos é indignos*; porque la dignidad é indignidad se aprecia, en aquellos sobre los que se ejerce el acto.

Al argumento 1.º dirémos que, para dos cosas, de las que una es causa de otra, se ordena una sola potestad; como en el fuego el calor para calentar y disolver. Y por cuanto toda gracia y remision en el cuerpo místico (2) proviene de su cabeza, por eso parece ser la misma por esencia la potestad, con que el sacerdote puede celebrar y puede absolver ó ligar, si tiene jurisdiccion, ni se diferencia sino en la razon, segun que se compara á diversos efectos; como tambien el fuego se llama, segun otra razon, calefactivo y liquefactivo. Y puesto que el carácter del orden sacerdotal no es otra cosa que la potestad de ejercer aquello á que principalmente se ordena el orden del sacerdocio (sosteniendo que es lo mismo que potestad espiritual), por eso el carácter y la potestad de celebrar y la potestad de las llaves es uno mismo por esencia, pero se diferencian racionalmente.

(1) En este artículo el Santo Doctor impugna el error de los que dicen que las llaves han sido dadas á la Iglesia no para atar sino desatar. El Tridentino condenó esa doctrina en el cánon 15 y en el cap. 8 de la sesion 14.

(2) Alude el Santo al texto del Apóstol en su epístola á los de Efeso, donde dice que Cristo es *cabeza de toda la Iglesia, la cual es su cuerpo*. Lo mismo dice en la epístola á los Colosenses, c. 1, v. 18 y 24 y en otros pasajes.



Al 2.º que toda potestad espiritual se confiere con alguna consagracion. Y, por tanto, la llave se da con el órden; pero la ejecucion de la llave necesita de materia debida, que es la plebe sujeta mediante la jurisdiccion; y, por tanto, ántes de tener jurisdiccion, tiene llaves, pero no tiene el acto de las llaves. Y por cuanto la llave se define por el acto, por eso en la definicion de la llave se establece algo perteneciente á la jurisdiccion.

Al 3.º que alguno puede ser digno de alguna cosa de dos modos: ó de modo que el mismo tenga derecho á ella, y en este sentido todo el que es digno ya tiene el cielo abierto; ó de suerte que haya en él alguna congruencia que le haga merecedor de ella, y en este sentido la potestad de las llaves recibe á los dignos, á los que todavía no está totalmente abierto el cielo.

Al 4.º que así como Dios no endurece derramando malicia, sino no confiriendo gracia, del mismo modo se dice que el sacerdote escluye, no porque ponga impedimento para entrar, sino porque no quita ó remueve el impedimento puesto; porque él mismo no puede quitarle, si Dios primero no le quita. Y por tanto se ruega á Dios, para que él mismo le absuelva, y para que de este modo pueda tener lugar la absolucion del sacerdote.

Al 5.º que el acto del sacerdote no está inmediatamente sobre el reino, sino sobre los sacramentos, por los que el hombre llega al reino.

**ARTICULO III. — Hay dos llaves, ó solamente una? (1)**

1.º Parece que no hay dos llaves, sino solamente una; porque para una sola cerradura no se requiere más que una sola llave. Mas la cerradura que las llaves de la Iglesia deben abrir, es el pecado. Luego contra un solo pecado no necesita la Iglesia de dos llaves.

2.º Las llaves se confieren en la colacion del órden. Mas la ciencia no es siem-

pre por infusion, sino algunas veces por adquisicion; y no todos los ordenados la tienen, y algunos no ordenados la tienen. Luego la ciencia no es llave, y así es una nada más la llave, á saber, la potestad de juzgar.

3.º La potestad que tiene el sacerdote sobre el cuerpo místico de Cristo depende de la potestad que tiene sobre el verdadero cuerpo de Cristo; y la potestad de consagrar el verdadero cuerpo de Cristo es una solamente. Luego tambien la potestad que dice relacion al cuerpo místico de Cristo es una sola. Mas esta es la llave. Luego, etc.

4.º Por el contrario, parece que hay más de dos llaves; porque así como para el acto del hombre se requiere ciencia y potencia, del mismo modo tambien voluntad. Mas la ciencia de discernir se establece como llave, y del mismo modo la potencia de juzgar. Luego áun la voluntad de absolver debe llamarse llave.

5.º Toda la Trinidad perdona el pecado. Pero el sacerdote mediante las llaves es ministro de la remision de los pecados. Luego debe haber tres llaves, para que se figure ó simbolice á la Santísima Trinidad.

**Conclusion [1].** *Hay dos llaves, de la que una pertenece al juicio sobre la idoneidad de aquel que debe ser absuelto, y otra para la misma absolucion [2]. Las dos llaves predichas en la conclusion primera no se distinguen en la esencia de autoridad, sino por comparacion á los actos.*

**Responderémos** que en todo acto, que requiere idoneidad de parte del recipiente, son necesarias dos cosas respecto del que debe ejercer aquel acto, á saber, juicio sobre la idoneidad del recipiente, y cumplimiento del acto. Y, por tanto, aun en el acto de justicia, por cuyo medio se devuelve á uno aquello de que es digno, conviene que haya juicio, con el que se discierna, si tal sujeto es digno de aquella misma devolucion; y para ambas cosas se exige cierta autoridad, ó potestad. Porque no podemos dar sino lo que

(1) Santo Tomás demuestra que son dos las llaves de la Iglesia; la una de ciencia para examinar la causa del pecador y la otra de potestad para absolverle de sus delitos. Lutero negó la primera, cuyo error condenó Leon X en la bula contra los errores de este heresiarca. El Concilio de Trento despues repitió la misma condenacion cuyo cánón 9.º (sesion 14) testual-

mente reproducimos: *Si quis dixerit absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum iudicalem sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata contenti, modo tantum credat se esse absolutum; aut sacerdos non serio sed joco absolet; aut dixerit non requiri confessionem poenitentis ut sacerdos eum absolvere possit; anathema sit.*

está en nuestra potestad; ni puede llamarse juicio, si no tiene fuerza coactiva, porque el juicio se determina ya á un solo objeto: la cual determinacion ciertamente en las cosas especulativas se hace mediante la virtud de los primeros principios, á los que no puede resistirse, y en las cosas prácticas mediante la fuerza imperativa que existe en el que juzga. Y por cuanto la llave requiere idoneidad sobre aquel en quien se ejerce, puesto que el juez eclesiástico *recibe* mediante la llave á los dignos, y *excluye* á los indignos, como se manifiesta en la definicion dicha (art. 2.º, arg. 1.º); por eso necesita del juicio de discrecion, por el cual juzgue la idoneidad segun el mismo acto de la recepcion; y para ambas cosas se requiere cierta potestad ó autoridad. Y conforme á esto *se distinguen dos llaves; de las que una es pertinente al juicio de idoneidad de aquel que debe ser absuelto; y la otra á la misma absolucion. Y estas dos llaves no se diferencian en la esencia de autoridad, porque ambas cosas les competen de oficio; sino por comparacion á los actos, de los que el uno presupone al otro.*

Al argumento 1.º diremos que para abrir una sola cerradura se ordena inmediatamente una sola llave; pero no es inconveniente que una se ordene al acto que es propio de la otra. Y así se verifica en lo propuesto. Porque la segunda llave, que se llama potestad de atar y desatar, es la que inmediatamente abre la cerradura del pecado; mas la llave que se llama ciencia, manifiesta á quien debe abrirse aquella cerradura.

Al 2.º que acerca de la llave de ciencia hay dos opiniones: porque ciertos dijeron, que la ciencia, segun que es hábito adquirido ó infuso, se llama aquí llave, y que no es la llave principal, sino que se llama tal en orden á la otra llave; y por tanto, cuando está sin la otra llave, no se llama llave; así como en el varon literato, que no es sacerdote. Y aunque de esta llave carezcan alguna vez algunos sacerdotes, porque ni tienen ciencia adquirida ni infusa, con la que puedan absolver ó ligar, sin embargo por industria natural usan algunas veces de esto; la cual industria segun ellos se llama lla-

vecilla, y en este sentido la ciencia, aunque no se entrega con el orden, ú ordenacion, se entrega no obstante con el orden, con el objeto de que sea llave lo que ántes no lo era. Y esta parece haber sido la opinion del Maestro de las Sentencias (Sent. 4.º, dist. 19). Mas esto no parece concordar con las palabras del Evangelio, las que prometen que las llaves se han de dar á San Pedro (Matth. 16), y así no solo una, sino dos llaves se dan en el orden. Y por esto hay otra opinion, que dice, que la ciencia que es hábito, no es llave, sino autoridad para ejercer el acto de la ciencia; la cual alguna vez se halla sin la ciencia, y tambien otras veces la ciencia sin la misma autoridad; como se ve claro tambien en los juicios seculares; porque un juez seglar tiene autoridad de juzgar, sin tener la ciencia del derecho; y otro por el contrario tiene la autoridad de juzgar. Y puesto que el acto de juicio, al cual uno está obligado por la autoridad recibida, mas no por el hábito de la ciencia, sin ambas cosas no puede hacerse buenamente; por eso la autoridad de juzgar, que es la llave de la ciencia, sin esta, no puede recibirse sin pecado; mas la ciencia sin la autoridad puede tenerse sin pecado.

Al 3.º que la potestad de consagrar se refiere únicamente á un solo acto de otro género; y por tanto no se cuenta en las llaves, ni se multiplica, como la potestad de las llaves, que va encaminada á diversos actos (1), aunque segun la esencia de la potestad ó autoridad sea una sola, como se ha dicho.

Al 4.º que el querer es libre para cada uno, y por tanto para querer no se exige autoridad; y por esto no se establece la voluntad como llave.

Al 5.º que toda la Trinidad perdona del mismo modo los pecados, como si fuese una sola persona: y por tanto, no conviene que el sacerdote, que es ministro de la Trinidad, tenga tres llaves; y principalmente cuando la voluntad, que se apropia al Espíritu Santo, no requiere llave, como se ha dicho.

(1) Hasta seis enumera Silvio, como son: orden, ciencia, jurisdiccion en los dos foros, hacer leyes y resolver dudas en la fe ó la moral.

## CUESTION XVIII.

### Efecto de las llaves.

Consideraremos ahora el efecto de las llaves. Acerca de esto investigaremos cuatro cosas: 1.<sup>a</sup> La potestad de las llaves se estiende á la remision de la culpa?— 2.<sup>a</sup> El sacerdote puede remitir pecado en cuanto á la pena?— 3.<sup>a</sup> El sacerdote mediante la potestad de las llaves puede ligar?— 4.<sup>a</sup> Puede absolver y ligar segun su propio arbitrio?

#### ARTÍCULO I. — La potestad de las llaves se estiende á la remision de la culpa? (1)

1.<sup>o</sup> Parece que la potestad de las llaves se estiende á la remision de la culpa; porque se dice á los discípulos (Joan. 20, 27): *á quienes vosotros perdonareis los pecados, les serán perdonados*. Mas esto no se dice en cuanto á la manifestacion solamente, como espresa el Maestro en la letra (Sent. 4, dist. 18); porque así el sacerdote del Nuevo Testamento no tendría mayor potestad que el sacerdote del Antiguo Testamento. Luego ejerce potestad en la remision de la culpa.

2.<sup>o</sup> En la penitencia se da la gracia para la remision del pecado; y el dispensador de este sacramento es el sacerdote por la fuerza de las llaves. Luego como la gracia no se opondrá al pecado por parte de la pena, sino por parte de la culpa, parece que el sacerdote para la remision de la culpa obra segun la fuerza de las llaves.

3.<sup>o</sup> Mayor virtud recibe el sacerdote por su consagracion, que el agua del bautismo por su santificacion. Mas el agua del bautismo recibe la fuerza de «tocar» el cuerpo y lavar el corazon», segun San Agustín (Tractat. 80, sobre San Juan). Luego con mucha más razon el sacerdote en su consagracion recibe esta

(1) Los *novacianos* en el siglo III, los *armenios* en distintas épocas á partir del siglo VI hasta el XV en que Eugenio IV dió su decreto en el concilio de Florencia; y los *luteranos*, en fin, en el siglo XVI, fueron los que total ó parcialmente negaron la doctrina de este artículo. El Tridentino condenó todos esos errores en la sesion 7 en su cánón 6.<sup>o</sup> (fuera de otros varios)

potestad, para poder lavar el corazon de la mancha de la culpa.

Por el contrario, el Maestro (Sent. 4.<sup>a</sup>, dist. 18) dijo, que Dios no confirió esta potestad al ministro, para que coope-re con él á la limpieza interior (2). Pero si perdonase los pecados en cuanto á la culpa cooperaría con él á la limpieza interior. Luego la potestad de las llaves no se estiende á la remision de la culpa.

Ademas: el pecado no se perdona sino por el Espíritu Santo. Mas el dar al Espíritu Santo no es propio de hombre alguno, como dijo el Maestro de las Sentencias (l. 1, dist. 14). Luego ni puede perdonar los pecados en cuanto á la culpa.

Conclusion. [1] *La virtud de las llaves obra para la remision de la culpa, ó en voto, ó existiendo en acto.* [2] *La potestad de las llaves se ordena de algun modo, esto es, instrumentalmente, para la remision de la culpa: no como causándola, sino como disponiendo para dicha remision.*

Responderemos, que «los sacramen-tos, segun Hugo (De sacram. lib. 2.<sup>o</sup>, part. 9.<sup>a</sup>, cap. 11), contienen por la san-tificacion la gracia invisible». Pero semejante santificacion se requiere alguna vez para necesidad del sacramento tanto en la materia como en el ministro, como

definiendo que si alguno dijere, que los Sacramentos de la ley nueva no contienen la gracia que significan, ó que no la confieren á los que no poseen óbice... sea anatematizado. Por consiguiente, siendo la Penitencia un sacramento, confiere la gracia de perdonar los pecados, que es su objeto propio.

(2) En este error cayó el Maestro de las Sentencias.

se ve claro en la confirmacion ; y entónces la fuerza sacramental está en ambas cosas íntimamente enlazada. Pero alguna vez por necesidad de sacramento no se requiere sino la santificacion de la materia, como en el bautismo, porque no tiene ministro determinado en cuanto á su necesidad (1) ; y entónces toda la virtud sacramental consiste en la materia. Alguna vez tambien se requiere de necesidad de sacramento la consagracion ó santificacion del ministro sin alguna santificacion de materia ; y entónces toda la virtud sacramental consiste en el ministro, como es en la penitencia. Por lo que del mismo modo se refiere la potestad de las llaves, que hay en el sacerdote, para el efecto del sacramento de la penitencia como se refiere la virtud, que hay en el agua del bautismo, para el efecto del mismo. Mas el bautismo y el sacramento de la penitencia convienen en cierto modo en el efecto, porque los dos se ordenan directamente contra la culpa ; lo que no es así respecto de otros sacramentos ; pero se diferencian en que el sacramento de la penitencia, por lo mismo de considerarse los actos del que le recibe como materiales (2), no puede darse sino á los adultos, en los que se requiere preparacion para recibir el efecto de los sacramentos ; mas el bautismo alguna vez se da á los adultos, y otras á los niños y á otros que carecen de uso de razon ; y por tanto mediante el bautismo se da la gracia y remision de los pecados á los niños sin alguna preparacion suya precedente, pero no á los adultos, en los que se exige de antemano preparacion que quite la ficcion ; cuya preparacion precede en el tiempo, como suficiente para la recepcion de la gracia, ántes que el bautismo se reciba en acto, mas no ántes del voto del bautismo despues del tiempo de la verdad divulgada (3) y algunas veces tal preparacion no precede en el tiempo, sino que la hay al mismo tiempo con la recepcion del bautismo ; y entónces mediante

la recepcion del mismo se confiere la gracia de la remision de la culpa. Mas por medio del sacramento de la penitencia nunca se da la gracia, sino hay preparacion, ó la hubo ántes. *Por lo que la virtud de las llaves obra para la remision de la culpa, ó existiendo en voto, ó ejerciéndose en el acto*, como tambien el agua del bautismo. Pero así como el bautismo no obra como principal agente, sino como instrumento, no ciertamente como llegando ser causa de la misma recepcion de la gracia, aun instrumentalmente, sino disponiendo para la gracia, por la cual se hace la remision de la culpa ; del mismo modo se verifica con la potestad de las llaves. De donde se sigue que solo Dios perdona *per se* la culpa ; y en su virtud obra instrumentalmente el bautismo, como instrumento inanimado, y el sacerdote como instrumento animado, que se llama siervo segun el Filósofo (Ethic. lib. 8.º, cap. 11), y por tanto el sacerdote obra como ministro. Y así se ve claro que *la potestad de las llaves se ordena de algun modo á la remision de la culpa, no como causante, sino como disponiendo á ella.* (4) Por lo que, si ántes de la absolucion uno no estuviere perfectamente dispuesto para recibir la gracia, en la misma confesion y absolucion sacramental conseguiría la gracia, no poniendo óbice á ella. Porque si la llave de ningun modo se ordenase á la remision de la culpa, sino solamente á la remision de la pena, como algunos dicen, no se exigiría el voto de recibir el efecto de las llaves para la remision de la culpa, así como no se exige el voto de recibir otros sacramentos que no se ordenan al perdon de la culpa, sino solo contra la pena. Mas esto hace que parezca que no se ordena al perdon de la culpa, porque siempre el uso de las llaves, para que tenga efecto, requiere preparacion por parte del que recibe el sacramento. Y del mismo modo parecería del bautismo, si no se diese nunca sino á los adultos.

(1) El Bautismo en efecto, segun se ha dicho, (P. 3, C. 67, a. 1, 3.º, 4.º y 5.º) puede conferirse por cualquiera persona en caso de necesidad, no solo válida, sino licitamente ademas.

(2) El concilio de Trento definió (ses. 14, can. 4.º) que los actos del penitente que son las partes de la penitencia, á saber, contricion, confesion y satisfaccion, constituyen *quasi materiam* de este Sacramento ; y esto es lo que enseña el Santo Doctor en este pasaje.

(3) Despues de la promulgacion del Evangelio.

(4) Aquí el Santo Doctor, más bien que espresar su doctrina, no hace más que esponer la del Maestro de las Sentencias, segun observa, etc. La mente y enseñanza del Santo puede verse en la P. III, C. 62, a. 1 y C. 64, a. 1, C. 84, a. 3; y en el opúsculo de la fórmula de la absolucion c. 1, 2 y 3 y leccion 4.ª, sobre el cap. 20 de San Juan.

Al argumento 1.º dirémos que, como el Maestro de las Sentencias dice en la letra (Sent. 4, dist. 18), á los sacerdotes se ha confiado la potestad de perdonar los pecados, no de suerte que con propia virtud los perdonen, porque esto es propio de solo Dios, sino para que manifiesten la operacion de Dios, que perdona, como ministros suyos. Mas esto sucede de tres modos: uno para que la manifiesten no como presente, sino prometiéndola para lo futuro, sin que por esto se entienda que ellos obran algo respecto de ella; y de este modo los sacramentos de la Ley antigua significaban la operacion de Dios; por lo cual el sacerdote de la antigua ley manifestaba solamente, pero no obraba nada. De otro modo para significarla presente, y no para obrar nada con respecto á ella: y en este sentido dicen algunos que los sacramentos de la Ley nueva significan la colacion de la gracia, que da Dios en la misma colacion de los sacramentos, sin que por esto haya en los sacramentos alguna virtud operativa de la gracia; y segun esta opinion aun la potestad de las llaves sería tan solo ostensiva de la operacion divina en la remision de la culpa, hecha en la misma colacion sacramental. Del tercer modo para que signifiquen la divina operacion para la remision presente de la culpa, y obren algo respecto de la misma dispositiva é instrumentalmente; y en este sentido segun otra opinion, que más comunmente se sostiene, los sacramentos de la ley nueva manifiestan la purificacion hecha divinamente. Y de este modo tambien el sacerdote de la Ley nueva manifiesta á los absueltos de la culpa; porque proporcionalmente conviene hablar de los sacramentos y de la potestad de los ministros. Ni obsta el que las llaves de la Iglesia no dispongan para la remision de la culpa, porque esta está ya remitida ó perdonada, así como ni que el bautismo disponga (*á la gracia*) en cuanto están en él, en aquel que ya está santificado.

Al 2.º que ni el sacramento de la penitencia ni el del bautismo, obrando ligan directamente á la gracia, ni á la remision de la culpa, sino dispositivamente.

De donde se ve tambien clara la respuesta al 3.º

Las otras razones manifiestan que para la remision de la culpa no obra directamente la potestad de las llaves, lo que debe concederse.

ARTICULO II. — *El sacerdote puede perdonar el pecado en cuanto á la pena?*

1.º Parece que el sacerdote no puede perdonar el pecado en cuanto á la pena; porque al pecado se debe pena eterna y temporal. Pero aun despues de la absolucion del sacerdote queda el penitente obligado á la pena temporal en el purgatorio, ó para hacerla en este mundo. Luego no perdona de modo alguno la pena.

2.º El sacerdote no puede perjudicar á la justicia divina. Mas por la justicia divina está tasada á los penitentes la pena que deben sufrir. Luego el sacerdote no puede perdonar algo de ella.

3.º El que cometió un pecado pequeño no es menos susceptible del efecto de las llaves, que aquel que cometió pecado mayor. Pero si se perdona algo de la pena con respecto al pecado mayor, mediante el oficio del sacerdote, es posible que haya un pecado tan pequeño, al que no se le deba más pena que aquella que se perdonó respecto del pecado mayor. Luego podrá perdonar toda la pena de aquel pecado pequeño, lo que es falso.

4.º Toda la pena temporal debida al pecado tiene una sola razon. Si pues mediante la primera absolucion se perdona algo de la pena, tambien mediante la segunda absolucion del mismo pecado podrá perdonarse algo; y así tanto podrá multiplicarse la absolucion, que por la fuerza de las llaves se quite toda la pena, puesto que la segunda absolucion no es de menor eficacia que la primera; y así el pecado permanecerá enteramente sin castigo, lo que es inconveniente.

Por el contrario, la llave es la potestad de atar y desatar. Es así que el sacerdote puede imponer pena temporal. Luego tambien puede absolver de la pena.

Ademas: el sacerdote no puede perdonar el pecado en cuanto á la culpa, como se dice en la letra (Sent. 4.ª, dis. 18), ni en cuanto á la pena eterna por igual razon. Si pues no puede perdonar en

cuanto á la pena temporal, de ningun modo podrá perdonar, lo que es enteramente contrario á las palabras del Evangelio.

*Conclusion. Para aquel que por medio de la contricion ha conseguido la remision de los pecados en cuanto á la culpa y pena eterna que se perdona al mismo tiempo que la culpa, se aumenta la gracia con la fuerza de las llaves que tienen eficacia por la pasion de Cristo, y se perdona la pena temporal, cuyo reato aun había quedado despues de la remision de la culpa; sin embargo, no todo entero.*

Responderémos, que es uno mismo el juicio acerca del efecto que la potestad de las llaves ejercida actualmente completa en aquel en quien la contricion precedió en el tiempo, y respecto del efecto del bautismo, que se da al que ya tiene gracia. Porque alguno por la fe y la contricion, que precede al bautismo, consiguió la gracia del perdon de los pecados, en cuanto á la culpa; mas, cuando actualmente recibe despues el bautismo la gracia se aumenta, y es absuelto totalmente del reato de la pena, porque se hace participante de la pasion de Cristo; y del mismo modo, á *aquel que por la contricion consiguió la remision de los pecados en cuanto á la culpa, y por consiguiénte en cuanto al reato de la pena eterna, que al mismo tiempo se perdona en virtud de las llaves, que tienen su eficacia de la pasion de Cristo se le aumenta la gracia, y se le perdona la pena temporal, cuyo reato todavía había quedado despues de la remision, ó perdon de la culpa; sin embargo no toda entera*, como en el bautismo, sino una parte de ella (1), porque en el bautismo regenerado el hombre se configura, ó asemeja á la pasion de Cristo, recibiendo en sí totalmente la eficacia de la pasion de Cristo, que basta para borrar toda pena, al que

(1) El Tridentino lo definió así despues en la sesion 14, cánón 12, lo mismo que en la sesion 6.<sup>a</sup>, cánón 30 que literalmente reproducimos. *Si quis post acceptam justificationis gratiam, cuilibet peccatori penitenti culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis essolvenda vel in hoc saeculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna caelorum aditus patere possit; anathema sit.*

(2) Todo el capítulo 2.<sup>o</sup> de la sesion 14 consagró el Tridentino á declarar la diferencia del bautismo y penitencia. *Uno, dice el Santo Concilio, es el efecto del bautismo y otro el de la penitencia: por el primero nos revestimos de Cristo (espresion del Apóstol á los Gálatas), y nos convertimos completamente en una nueva criatura, consiguiendo plena remision de nuestros pecados.*

la recibe en sí, de modo que no quede nada de la pena del anterior pecado actual, porque no debe á uno imputársele á pena ó castigo, sino lo que él mismo hizo. Pero en el bautismo, recibiendo el hombre nueva vida, se hace por la gracia bautismal un nuevo hombre; y por tanto ningun reato de pena queda en él por el pecado precedente. Mas en la penitencia no se muda el hombre á otra vida, porque no es regeneracion, sino cierta curacion (2). Y, por tanto, segun la fuerza de las llaves, que obran en el sacramento de la penitencia, no se perdona toda la pena, sino algo de la pena temporal, cuyo reato despues de la absolucion de la pena eterna pudo perseverar; y no solo respecto de aquella pena que el penitente tiene al confesarse, como dicen algunos; porque así la confesion y la absolucion sacramental no serían sino para carga, lo que no compete á los sacramentos de la Ley nueva; sino que tambien respecto de aquella pena que se debe pagar en el purgatorio se perdona algo, para que en el purgatorio sea castigado el que parte absuelto de esta vida ántes de la absolucion, ménos que si saliese de ella ántes ser absuelto.

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos que el sacerdote no perdona toda la pena temporal sino parte; y por tanto aun queda obligado á la pena satisfactoria.

Al 2.<sup>o</sup> que la pasion de Cristo satisfizo suficientemente por los pecados de todo el mundo (3); y por tanto sin perjuicio de la divina justicia puede perdonarse algo de la pena debida al pecador, segun que el efecto de la pasion de Cristo alcanza al mismo pecador mediante los sacramentos de la Iglesia.

Al 3.<sup>o</sup> que por cada pecado conviene que quede alguna pena satisfactoria (4), por la que se preste medicina contra el pecado. Y, por tanto, aunque en virtud de

*Pero llegar á esta novedad é integridad por medio del sacramento de la penitencia no lo podemos conseguir por disposicion de la divina justicia sin grande llanto por nuestra parte, hasta el punto de que la misma penitencia la llamen los SS. PP. «bautismo doloroso».*

(3) En la P. 3, C. 20, a. 3, queda probada esta verdad.

(4) Hé aquí las notables palabras del Tridentino en la sesion 14, cap. 8: «Es propio de la divina clemencia que no se nos perdonen tan sin ninguna satisfaccion las culpas, que, en presentándose la ocasion, reputando leves los pecados, caigamos en los graves, haciéndonos como injuriosos y contumeliosos al Espíritu Santo, atesorando ira para el día de la ira.» En la sesion vi, cap. 14 enseña lo propio el Santo Concilio.

la absolucion se perdona alguna cantidad de la pena debida por algun gran pecado, no conviene que se perdona tanta cantidad respecto de cualquier pecado, porque segun esto algun pecado quedaría enteramente sin pena ó castigo; pero en virtud de las llaves se perdona proporcionalmente acerca de las penas de cada uno de los pecados.

Al 4.º que algunos dicen que en la primera absolucion se perdona por la fuerza de las llaves tanto cuanto puede perdonarse; sin embargo vale reiterada la confesion, ya por la instruccion, ya por la mayor certidumbre, ora por la intercesion del sacerdote, ó confesor, ora por el mérito de la vergüenza. Mas esto no parece verdadero, porque aunque hubiese razon de reiterar la confesion, sin embargo no la habría de reiterar la absolucion, principalmente en aquel que no tiene causa alguna de duda sobre la absolucion precedente; porque del mismo modo podrá dudar despues de la segunda absolucion, como despues de la primera; como vemos que el sacramento de la extremauncion no se reitera sobre la misma enfermedad, porque todo lo que pudo hacerse mediante el sacramento se hizo de una vez. Y ademas en la segunda confesion no se requeriría que tuviese las llaves aquel á quien se hace la confesion, si nada obrase allí la fuerza de las llaves. Y, por tanto, otros dicen tambien que áun en la segunda absolucion se perdona algo de la pena en virtud de las llaves; porque en la segunda absolucion se confiere aumento de gracia, y cuanto mayor gracia se recibe, tanto ménos queda de la impureza del pecado precedente, y por tanto se debe ménos pena que purgar. De donde tambien en la primera absolucion se perdona á alguno más y ménos de la pena por virtud de las llaves, segun que se dispone más ó ménos á la gracia; y puede ser tanta la disposicion, que áun segun la fuerza de la contricion se quite toda la pena, como se ha dicho ántes (C. 5, a. 2). Por lo que no hay inconve-

niente, si por la frecuente confesion se quita tambien toda la pena, que el pecado quede enteramente sin castigo, por el cual satisfizo la pena de Cristo (1).

**ARTÍCULO III. — El sacerdote puede ligar mediante la potestad de las llaves? (2)**

1.º Parece que el sacerdote por la potestad de las llaves no puede ligar: porque la virtud sacramental se ordena contra el pecado como medicina. Pero el ligar no es medicina del pecado, sino más bien agravacion de la enfermedad, como parece. Luego el sacerdote por la fuerza de las llaves, que es fuerza sacramental, no puede ligar.

2.º Así como absolver ó abrir es quitar el obstáculo, así el ligar es poner obstáculo. Pero el obstáculo del reino es el pecado, el cual no puede imponerse á nosotros por otro, porque no se peca sino por voluntad. Luego el sacerdote no puede ligar.

3.º Las llaves tienen eficacia por la pasion de Cristo. Pero ligar no es efecto de la pasion. Luego por la potestad de las llaves no puede el sacerdote ligar.

Por el contrario, se dice (Matth. 16, 19): *todo lo que atáreis sobre la tierra será tambien atado en los cielos.*

Ademas, las potestades racionales son, ó se dirigen á sus opuestos objetos. Es así que la potestad de las llaves es potestad racional, puesto que tiene adjunta la discrecion. Luego se refiere á sus opuestos. Y por tanto si puede desatar, tambien puede ligar.

**Conclusion.** [1] *El sacerdote, aunque en absolver por la fuerza de las llaves tiene alguna operacion ordenada á la remision de la culpa del modo predicho, art. 1.º, y cuest. 17, art. 2.º, sin embargo en ligar no tiene alguna operacion sobre la culpa, á no ser que se diga que liga en cuanto no absuelve (C. 17, art. 2.º, al 4.º), pero los manifiesta ligados: mas sobre la pena tiene potestad operativa tanto de ligar, como de absol-*

(1) De aquí se desprende que puede útilmente reiterarse la absolucion de los mismos pecados ya confesados y perdonados.

(2) Afirmativamente responde el Santo Doctor. El sacerdote hace uso de esta potestad, en cuanto á la culpa, cuando niega la absolucion; y en cuanto á la pena, cuando impone la penitencia. No han llevado á bien los herejes tales ligaduras, recriminándonos porque hacemos injuria á la pasion de Jesu-

cristo con esas limitaciones impuestas á su bondad y al poder de las llaves. Pero la Iglesia lo entiende de otro modo, enseñando que esas mismas restricciones se tornan en beneficios para las almas, puesto que las hacen volver sobre sí, practicar la penitencia y enderezar sus caminos. Consúltese lo que hemos dicho en la nota 4., pág. 88 del artículo anterior y todo el capítulo aquel del Tridentino.

ver. [2] *El sacerdote no liga para la pena en comun, sino en cuanto no absuelve, pero lo manifiesta ligado.* [3] *El sacerdote liga para la pena tomada determinadamente.*

Responderémos que la operacion del sacerdote en el uso de las llaves es conforme á la operacion de Dios, de quien es ministro ; y Dios tiene operacion tanto sobre la culpa como sobre la pena ; sobre la culpa para absolver directamente, y para ligar indirectamente, en cuanto se dice que endurece, cuando no da la gracia ; y sobre la pena tiene operacion directamente en cuanto á las dos cosas porque perdona la pena é impone castigo. Del mismo modo tambien *el sacerdote, aunque en absolver por virtud de las llaves tenga alguna operacion ordenada á la remision de la culpa del modo ya ántes dicho (a. 1), sin embargo en ligar no tiene alguna operacion sobre la culpa ; á no ser que se diga que liga, en cuanto no absuelve, sino que manifiesta á los ligados ; mas sobre la pena tiene potestad de atar y desatar, porque desata, ó libra de la pena que perdona, y liga en cuanto á la pena que persevera. Mas para ligar á esta se dice que hay dos modos : uno considerando la misma cantidad de la pena en comun, y en este sentido no liga, sino en cuanto no desata, pero manifiesta lo ligado ; de otro modo considerando esta pena ó aquélla determinadamente, y así liga á la pena imponiéndola. (1).*

Al argumento 1.º dirémos que aquel residuo de la pena á que obliga, es medicina que purifica de la impureza del pecado.

Al 2.º que el obstáculo del reino es, no solamente el pecado, sino tambien la pena, la cual ya se ha dicho de qué modo la imponga el sacerdote.

(1) No solo puede sino que debe el sacerdote imponer penitencia á los que se confiesan, segun lo establecido en el Tridentino. *Deben los sacerdotes del Señor, segun su exérrita y prudencia, atendiendo á la cualidad de los crímenes y á la posibilidad de los penitentes, imponer saludables y convenientes satisfacciones...* (ses. 14, cap. 8). Por consiguiente ateniéndose nada más que á la calidad del pecado, el sacerdote necesita imponer penitencia grave á los pecados mortales, y leve á los leves ; si bien esto último, aunque así se practique siempre y así deba practicarse segun unos, otros no obstante niegan la necesidad de imponer penitencia por culpas leves, siendo ambas sentencias probables, segun San Alfonso (Homo Apostolicus, n. 47). Esto es lo comun y que generalmente pasa. Hay casos, sin embargo, en los cuales necesita el confesor imponer ligeras penitencias por culpas graves, los cuales reduce Lugo á los

Al 3.º que áun la pasion de Cristo nos obliga á alguna pena, mediante la cual nos conformemos á él.

#### ARTÍCULO IV.— *El sacerdote puede ligar y absolver segun su propio arbitrio ? (2)*

1.º Parece que el sacerdote puede ligar y desatar segun su propio arbitrio. Porque dice San Jerónimo (habetur De Pœnit. cap. 86, dist. 1.ª et implic Basil. epist. can ad Amphiloeh. can 2 et in conc. Metensi. an. Christi 859, cap. 10) : « los cánones no fijan de antemano con bastante claridad la medida del tiempo que se debe emplear en hacer penitencia por cada crimen, de modo que digan acerca de cada uno de ellos de qué manera cada uno debe ser enmendado, sino que más bien establecen que se debe dejar al arbitrio del sacerdote inteligente ». Luego parece que el mismo segun su arbitrio puede atar y desatar.

2.º *El Señor alabó al mayordomo de la iniquidad, porque había obrado prudentemente*, puesto que había perdonado liberalmente á los deudores de su señor. Pero Dios es más propenso á compadecerse que cualquier señor temporal. Luego parece que el sacerdote es tanto más laudable, cuanto perdonare más de la pena.

3.º Toda accion de Cristo es instruccion nuestra. Pero el mismo no impuso ninguna pena á ciertos sujetos que pecaron, sino solo la enmienda de la vida, como se ve en la mujer adúltera (Joan. 8). Luego parece que, segun su propio arbitrio, puede tambien el sacerdote, que es vicario de Cristo, perdonar toda la pena ó parte.

Por el contrario, dice San Gregorio VII (in conc. Rom. v., an. Christi.

cuatro siguientes : 1.º cuando el pecador es impotente para cumplir, como sucede á un moribundo, 2.º cuando cree que el penitente ha satisfecho ; 3.º cuando urge un remedio de perfecta remision, como el martirio ; 4.º por fin, cuando el penitente por su fragilidad se cree no aceptará penitencia grave.

(2) Negativamente responde el Santo Doctor, de acuerdo con las prescripciones del Ritual. Esta es una enseñanza apoyada en los Concilios y en la práctica universal de la Iglesia, bastando citar el establecimiento de las penitencias canónicas cuya taxacion obedece al principio de no dejar al arbitrio del sacerdote la imposicion de las penas. Y en cuanto á la absolucion, el sacerdote debe darla á todo penitente bien dispuesto por obligacion de justicia y bajo pecado mortal.



1078, can. 5.º, et habetur De pœnit. cap. 6.º, dist. 2): «falsa penitencia llamamos á » la que no se impone segun la autoridad » de los Santos Padres por la cualidad del » crimen». Luego parece que no está enteramente en el arbitrio del sacerdote.

Ademas, para el acto de las llaves se requiere discrecion. Pero si estuviese enteramente en la voluntad del sacerdote perdonar é imponer de la pena cuanto quisiese, no habría allí necesaria discrecion, porque nunca podría haber allí indiscrecion. Luego no está enteramente al arbitrio del sacerdote.

**Conclusion.** [1] *El sacerdote si presume usar de su potestad sin el movimiento divino, no conseguiria el efecto é incurriria en culpa.* [2] *Las penas satisfactorias determinadas en el cánon no competen á todos, sino que se han de variar segun el arbitrio del sacerdote regulado por divino instinto.* [3] *El sacerdote, prudentemente movido por divino instinto, no siempre impone toda la pena que se debe á un solo pecador, para que un enfermo no desespere por la magnitud de la pena impuesta, y deje de cumplir totalmente la penitencia.*

Responderémos, que el sacerdote obra en uso de las llaves como ministro é instrumento de Dios. Pero ningun instrumento tiene acto eficaz, sino segun que es movido por el principal agente. Y por eso dice San Dionisio (en el fin de la Eclesiástica jerarquía) que «los sacerdotes deben usar de las virtudes jerárquicas, segun que la divinidad los moviere». En señal de lo que (Matth. 16), ántes de la potestad de las llaves entregada á San Pedro hace mencion de la revelacion de la Divinidad á él hecha; y (Joan. 20) pone delante de la potestad de perdonar dada á los Apóstoles el don

del Espíritu Santo, con el que obran como hijos de Dios (Rom. 8). Por lo cual si alguno presumiese usar de su potestad sin aquel movimiento divino; no conseguiria su efecto, como dice San Dionisio (ibid.), y ademas de esto se apartaria del órden divino; y así incurriria en culpa. Y por cuanto las penas satisfactorias que se han de imponer son medicinas, así como las medicinas determinadas en el arte no competen á todos, sino que se han de variar segun el arbitrio del médico, no siguiendo su propia voluntad, sino la ciencia de la medicina; así tambien las penas satisfactorias determinadas en los cánones no competen á todos, sino que se han de variar segun el arbitrio del sacerdote regulado por divino instinto (1). Por consiguiente, así como el medico alguna vez prudentemente no da una medicina tan eficaz que baste para la curacion de la enfermedad, no sea que por debilidad de la naturaleza se origine mayor peligro, así el sacerdote, movido por divino instinto, no siempre impone toda la pena que se debe á un pecado, no sea que el enfermo, por la magnitud de la pena, desespere y se aparte totalmente de la penitencia. (2).

Al argumento 1.º dirémos, que aquel arbitrio debe ser regulado por el divino instinto.

Al 2.º que áun de esto es alabado el mayordomo, porque hizo prudentemente. Y por tanto en la remision de la pena debida debe aplicarse la discrecion.

Al 3.º que Cristo tuvo potestad de excelencia en los sacramentos; por lo que el mismo por propia autoridad podía perdonar, como le placía, toda la pena ó parte. No se verifica, pues, lo mismo respecto de los que obran solamente como ministros suyos.

(1) Esto mismo fué lo que el Tridentino dijo, dejando en manos del sacerdote la imposicion de la penitencia, la cual será segun la dicte su espíritu y prudencia. Esta libertad que aquí concede el Concilio y nuestro Santo nada tiene que ver con lo que hemos establecido en la nota anterior.

(2) Todos los teólogos están conformes en este punto, hasta el mismo Antoine que con razon, dice San Alfonso, está reputado por uno de los más rígidos. La doctrina expuesta aquí por Santo Tomás, la enseña igualmente en otra parte de sus obras (Quod lib. 3, C. 13, arts. 19 y 28). Lo mismo que el Santo, enseñan tambien San Juan Crisóstomo en su Homilia 44 (in u ad Corint.) San Carlos Borromeo, San Alfonso (lib. vi, n. 509) San Antonino, con cuya conclusion estan todos los moralistas conformes. Si el sacerdote dice San Antonino, no puede alegrarse

de la completa purgacion del penitente, atégrese al menos de poderle haecer purgar en el purgatorio, despues de haberle librado del infierno. Terminarémos esta nota con la oportunísima observacion de nuestro insigne Cardenal Lugo, sobre lo que debe entenderse por penitencia conveniente y saludable. Para que lo sea, dice, «debe atenderse á la utilidad espiritual del penitente, no sea que, por esa misma penitencia se le tienda un lazo para que cometa nuevos pecados. Por este motivo debe excusarse la moderna práctica, consistente en imponer leves penitencias por gravísimos pecados; lo cual se hace en atencion á la enfermedad espiritual del penitente, el cual se escandalizaria con penitencias más graves, y entónces, ó huye de la confesion, ó buscará confesores ineptos que no sepan curarle.» (De Pœnit. Disp. 25, n. 69).

## CUESTION XIX.

### Ministros de las llaves.

Consideraremos ahora los ministros de las llaves y su uso. Acerca de esto investigaremos seis puntos : 1.º El sacerdote legal tuvo las llaves?— 2.º Cristo tuvo las llaves?— 3.º Solos los sacerdotes tienen llaves?— 4.º Los hombres santos no sacerdotes tienen las llaves ó el uso de ellas?— 5.º Los malos sacerdotes tienen uso eficaz de las llaves?— 6.º Los cismáticos, herejes, escomulgados, suspensos y degradados tienen el uso de las llaves?

#### ARTÍCULO I. — El sacerdote legal tuvo las llaves?

1.º Parece que el sacerdote legal tuvo llaves; porque la llave es una consecuencia del órden; y ellos mismos tuvieron órden, segun el cual se llamaban sacerdotes. Luego tambien tuvieron llaves los sacerdotes legales.

2.º Como dice el Maestro (Sent. 4.ª dist. 18), las llaves son dos, á saber, la ciencia de discernir y la potencia de juzgar. Pero para las dos cosas los sacerdotes legales tenían autoridad. Luego tenían las llaves.

3.º Los sacerdotes legales tenían alguna potestad sobre los demas del pueblo, no temporal, porque así la potestad régia no hubiese sido distinta de la sacerdotal; luego era espiritual, y esta es la llave. Luego tenían llave.

Por el contrario, las llaves se ordenan para abrir el reino de los cielos, que no pudo abrirse ántes de la pasion de Cristo. Luego el sacerdote legal no tuvo llaves.

Ademas: los sacramentos de la ley antigua conferían la gracia. Mas la entrada del reino celestial no pudo abrirse sino mediante la gracia. Luego por medio de aquellos sacramentos no podía abrirse, y así tambien el sacerdote, que era ministro de aquellos, no tenía las llaves del reino celestial.

**Conclusion.** *Los sacerdotes legales no tenían llaves; pero precedió en ellos la figura de las llaves.*

Responderemos, que algunos dijeron que en la antigua ley habia llaves del reino en poder de los sacerdotes, porque á ellos les estaba encomendado imponer pena por los delitos, como se dice (Levít. 5), lo cual parece pertenecer á las llaves; pero fueron entonces incompletas, al paso que ahora mediante Cristo son perfectas en los sacerdotes de la ley nueva. Esto, empero, parece ser contra la intencion del Apóstol en la carta á los hebreos (cap. 9). Porque allí el sacerdocio de Cristo se prefiere al sacerdocio legal, por quanto *Cristo estuvo presente, Pontífice de los bienes venideros, por otro más excelente y perfecto tabernáculo, no hecho por mano, es á saber, no de esta creacion; ni por sangre de machos cabrios, ni de becerros, sino por su propia sangre entró una sola vez en el santuario, habiendo hallado una redencion eterna.* Por lo cual se ve claramente que la potestad de aquel sacerdocio no se estendía á las cosas celestiales, sino solo á las figuras de ellas (1); y por esto segun otros se debe decir que *no tenían llaves, sino que precedió en ellos la figura de las llaves.*

Al argumento 1.º dirémos que las llaves del reino celestial son consigüientes al sacerdocio, por cuyo medio el hombre es introducido en las cosas celestiales; pero no era tal el sacerdocio Levítico, y por tanto no tuvieron las llaves del reino

(1) Porque es imposible, dice el Apóstol (ad Heb. x, v 4). que con sangre de toros y de machos de cabrito se quiten los pecados.

del cielo, sino las llaves del tabernáculo terreno.

Al 2.º que los sacerdotes de la antigua ley tenían potestad de discernir y de juzgar, mas no de modo que el hombre juzgado por ellos fuese admitido en los reinos celestiales sino para figuras de los celestiales.

Al 3.º que no tenían potestad espiritual; porque mediante los sacramentos legales purificaban á los hombres no de las culpas sino de las irregularidades, para que purificados por medio de ellos se les franquease la entrada al tabernáculo hecho de mano.

#### ARTÍCULO II. — Cristo tuvo llave ? (1)

1.º Parece que Cristo no tuvo llave; porque esta se consigue con el carácter del orden; y Cristo no tuvo este carácter. Luego no tuvo llave.

2.º Cristo tuvo en los sacramentos potestad de excelencia, de modo que podría conferir el efecto de los sacramentos sin las cosas sacramentales. Mas la llave es, cierta cosa sacramental. Luego no necesitaba de llave; y así la hubiera tenido en vano.

Por el contrario; se dice (Apoc. 3, 7): *esto dice el que tiene la llave de David, etc.*

**Conclusion.** *Conviene establecer en Cristo la llave; pero de un modo más alto, que lo está en sus ministros.*

Responderémos, que la virtud de hacer alguna cosa está en el instrumento y en el agente *per se*, no del mismo modo, sino de un modo más perfecto en el agente *per se*. Mas la potestad de la llave, que nosotros tenemos, y la virtud de los otros sacramentos es instrumental; en

tanto que en Cristo está como en el que obra *per se* para nuestra salud, y por autoridad, en cuanto es Dios, y mediante el mérito en cuanto es hombre. La llave ademas y por su propia naturaleza expresa potestad de abrir y de cerrar, ora abra uno, como principal agente, ora como ministro. Y por eso, *en Cristo conviene establecer llave; pero de un modo más elevado, que lo está en sus ministros; y por eso se dice que tiene la llave de excelencia* (2).

Al argumento 1.º dirémos que el carácter por su razon significa algo derivado de alguno: y por tanto la potestad de las llaves, que está en nosotros como derivada de Cristo, sigue al carácter, con el cual nos conformamos á Cristo; mas en Cristo no sigue al carácter, sino á la forma principal.

Al 2.º que aquella llave, que Cristo tuvo, no era sacramental (3), sino principio de la llave sacramental.

#### ARTÍCULO III. — Solos los sacerdotes tienen las llaves ? (4)

1.º Parece que no solo los sacerdotes tienen las llaves; porque dice San Isidoro (Etimolog. lib. 7, c. 12, y De Ecclesiast. offic. lib. 2, c. 14), que « los » porteros ejercen juicio entre los buenos » y los malos, reciben á los dignos, y rechazan á los indignos ». Pero esta es la definicion de las llaves, como se manifiesta por lo dicho (C. 17, a. 2). Luego no solo los sacerdotes, sino tambien los ostiarios ó porteros tienen las llaves.

2.º Las llaves se dan á los sacerdotes, cuando mediante la unción reciben divinamente la potestad. Pero los reyes tienen tambien divinamente potestad sobre

(1) El mismo Jesucristo declaró que tenía las llaves en las distintas veces que perdonó los pecados, como puede verse cuando dijo al paralítico: *Pues para que sepais que el Hijo del hombre tiene potestad sobre la tierra de perdonar los pecados, etc.* (San Mateo, c. ix, v. 6.º).

(2) Tuvo el Señor la llave de la autoridad, como Dios, y la de la excelencia como hombre.

(3) Quiere decir el Santo que en el uso de las llaves no procedía el Señor como los sacerdotes, quienes solo administrando el sacramento, las usaban.

(4) Acerca de la doctrina que el Angélico expone en este artículo, se ha errado por varios herejes y de distintos modos se ha errado. Los *Vaidenses* ó *pobres de Layon* sostenían ser ellos los sucesores de los Apóstoles y poseer la potestad de atar y desatar. Los *Begardos* afirmaban que no tenían jurisdicción alguna los que no pertenecían á su secta en la cual se había concentrado juntamente con la santidad, la eclesiástica au-

toridad, al decir de ellos. Y por fin los *Luteranos* que decían, con su digno jefe, que igual autoridad tenía el Pontífice que la última mujer del pueblo en lo relativo al perdon de los pecados. Condenados los primeros en el Concilio IV de Letran en 1215 y en el de Viena los segundos en 1311, fueron los últimos por el de Trento, en cuyas sesiones 14 y 23 principalmente recibieron condenacion directa los errores sobre el poder de las llaves. Citarémos únicamente el cánón 10, de la sesion 14. « Si alguno dijere que los sacerdotes que estan en » pecado mortal, no tienen potestad de atar y desatar; ó que » no solamente los sacerdotes son los ministros de la absolución, sino que á todos los fieles les ha sido dicho: *Todo lo » que atareis sobre la tierra, será atado en el cielo; y cuanto des- » atareis, será desatado tambien en el cielo* (San Juan 20); ..... en » virtud de cuyas palabras cualquiera puede absolver de los » pecados.....; sea anatematizado. »

el pueblo fiel, y mediante la unción son santificados. Luego no solos los sacerdotes tienen las llaves.

3.º El orden de los sacerdotes es conveniente á una persona singular. Mas parece que algunas veces toda una congregación sola tiene la llave, porque ciertos capitulares pueden imponer excomunión, lo cual pertenece á la potestad de las llaves. Luego no solo los sacerdotes tienen llaves.

4.º La mujer no es susceptible del orden sacerdotal, porque no la compete enseñar en las iglesias, segun el Apóstol (1 Cor. 14). Mas algunas mujeres parece que tienen llave, como las abadesas, que tienen potestad espiritual sobre sus súbditas. Luego no solamente los sacerdotes tienen llaves.

Por el contrario, es lo que dice San Ambrosio (De penitencia, lib. 1, cap. 2): « este derecho, á saber, de ligar y desatar, se concedió á solos los sacerdotes ».

Ademas: por la potestad de las llaves se hace uno mediador entre el pueblo y Dios; y esto compete solo á los sacerdotes, que son *constituidos en aquellas cosas, que son pertinentes á Dios, para que le ofrezcan dones y sacrificios por los pecados*, como se dice (Hebr. 5, 1). Luego solo los sacerdotes tienen las llaves.

**Conclusion.** [1] *Solos los sacerdotes tienen la llave de orden.* [2] *Los no sacerdotes pueden tener tambien la llave de jurisdicción.* [3] *La llave de jurisdicción no se llama propiamente llave del reino del cielo, sino cierta disposición para la misma.*

Responderémos, que la llave es de dos clases: una que se estiende hasta el mismo cielo inmediatamente, quitando los impedimentos para la entrada en el cielo por medio de la remisión del pecado, y se llama *llave de orden*; y esta la tienen solo los sacerdotes, porque ellos mismos son ordenados para el pueblo en las cosas que directamente pertenecen á Dios. La otra llave es la que no se estiende directamente al mismo cielo, sino mediante la Iglesia militante, por cuyo me-

dió uno va al cielo, supuesto que por ella uno es excluido ó admitido al consorcio de la Iglesia militante mediante la escmunion y absolucion; y esta se llama llave de jurisdicción en el foro de las causas: y por tanto, esta tambien *pueden tenerla los no sacerdotes, como los archidiaconos, y los elegidos, y otros que pueden escomulgar* (1). Pero no se llama propiamente *llave del cielo, sino cierta disposición para el mismo.*

Al argumento 1.º dirémos que los porteros tienen la llave para custodiar las cosas que se contienen en el templo material; y tienen jurisdicción de escluir ó admitir en tal templo, no ciertamente juzgando con autoridad propia los que son dignos ó indignos, sino como cumpliendo el juicio de los sacerdotes, de modo que en este sentido aparezcan como ejecutores de la potestad sacerdotal.

Al 2.º que los reyes no tienen potestad alguna en las cosas espirituales (2); y por tanto, no reciben la llave del reino celestial, sino solamente en las cosas temporales, la cual no puede provenir sino de Dios, como se manifiesta (Rom. 13). Ni tampoco por medio de la unción son consagrados en algun orden sacro; sino que se significa que la excelencia de su potestad descende de Cristo, para que tambien los mismos reinen sobre el pueblo cristiano bajo Cristo.

Al 3.º que así como en las cosas políticas algunas veces el juez tiene potestad, como el que está en un reino, y tambien algunas veces muchos que están constituidos en diversos oficios por igual, como se manifiesta (Ethic, lib. 8, cap. 10 y 11); así tambien la jurisdicción espiritual puede ser tenida por uno solo, como por el obispo, y por muchos al mismo tiempo, como por el capítulo, ó congregación; y en este sentido tienen llave de jurisdicción; mas no llave de orden todos á la vez.

Al 4.º que la mujer, segun el Apóstol (1 Timoth. 2, y Tit. 2) está en estado de sujeción. Y por eso no puede tener jurisdicción alguna espiritual (3); porque tambien, segun el Filósofo (Ethic. lib. 8,

(1) Por *elegidos* entiende el Santo los que canónicamente lo están para ejercer jurisdicción eclesiástica; la cual pueden desempeñar no solo los sacerdotes, sino cualquiera que tenga orden inferior, y aunque solo tenga la prima tonsura.

(2) Así lo tiene definido la Iglesia en la sesión 23, cap. 4 y cánón 7.º.

(3) Mucho se ha disputado acerca de si las mujeres, y por consiguiente las superiores de las monjas, pueden tener juris-

cap. 10), la corrupcion es propia de la urbanidad, cuando el dominio llega á la mujer. De donde se sigue que la mujer no tiene ni llave de orden, ni llave de jurisdiccion. Pero se confía á la mujer algun uso de las llaves, como el de corregir á las mujeres que á ella están sometidas por el peligro que podía amenazar, si los varones cohabitaban con las mujeres.

**ARTÍCULO IV. — Los santos hombres no sacerdotes tienen llaves ? (1)**

1.º Parece que tambien los hombres santos no sacerdotes tienen el uso de las llaves ; porque la absolucion y ligadura que se hace por las llaves, tiene eficacia por el mérito de la pasion de Cristo. Pero se conforman sobre todo á la pasion de Cristo aquellos que siguen por la paciencia y otras virtudes á Cristo que padeció. Luego parece que, aunque no tengan el orden sacerdotal, puedan atar y desatar.

2.º Dicese (Heb. 7, 7) : *sin ninguna contradiccion lo que es ménos recibe bendiccion de lo que es más.* Pero « en las » cosas espirituales, segun San Agustin » (De Trin. l. 6, c. 8), es mayor lo que » es mejor ». Luego los mejores, es decir, los que tienen más caridad pueden bendecir á otros absolviendo. Luego, etc.

Por el contrario : « de quien es la potestad es la accion », segun el Filósofo (lib. de Somn. Vigil. c. 1). Mas la llave, que es la potestad espiritual, pertenece únicamente á los sacerdotes. Luego el uso de ella no puede convenir más que á los sacerdotes.

**Conclusion.** *Siendo el hombre en el acto de las llaves agente instrumental únicamente, cualquiera que sea la gracia que uno tenga, no puede producir el efecto de las llaves, sino se aplica á esto como ministro por la sagrada ordenacion.*

Responderémos, que el agente *per se* y el agente instrumental difieren en que

este no imprime en el efecto su semejanza, sino la del agente principal, y este imprime su semejanza. Y por esto algo se constituye en agente principal por tener una forma que pueda comunicar á otro ; mas no por esto se constituye agente instrumental, sino por ser aplicado por el agente principal para producir algun efecto. Luego siendo Cristo en el acto de las llaves el agente principal, como Dios por la autoridad, y como hombre por el mérito, de la plenitud misma de la bondad divina que hay en él y de la perfeccion de la gracia resulta que tiene poder en el acto de las llaves. Pero otro, hombre no tiene poder en el acto de las llaves, como agente *per se*, puesto que no puede dar á otro la gracia que perdona los pecados ni merecerla suficientemente ; y por eso no obra sino como agente instrumental. De consiguiente, el que obtiene el efecto de las llaves no se asimila al que usa de ellas, sino á Cristo. Hé aquí por qué *cualquiera que sea la gracia que alguno tenga, no puede producir el efecto de las llaves, si no se aplica á esto como ministro por la recepcion del orden.*

Al argumento 1.º diremos, que así como entre el instrumento y el efecto no se exige semejanza segun la conveniencia en la forma, sino segun la proporcion del instrumento con el efecto, así tampoco entre el instrumento y el agente principal. Esta semejanza existe en los santos con Cristo que padeció ; y tal semejanza no les confiere el uso de las llaves.

Al 2.º que aunque un simple hombre no pueda merecer para otro *ex condigno*, la gracia, sin embargo, el mérito del uno puede cooperar á la salvacion de otro ; y por esto hay dos bendiciones : la una que se hace por el hombre puro como merecedor por su propio acto ; y esta puede ser dada por cualquier santo en quien habita Cristo por la gracia, y exige mayor escelencia de bondad al ménos en cuanto tal. Otra es la bendiccion, por la cual el hom-

diccion eclesiástica. El Angélico está bien explícito en este artículo. Y lo mismo dicen los teólogos, cuya opinion concreta la resume San Alfonso en el siguiente pasaje. *La Abadesa puede instituir beneficios y conferir capellanías en cuanto al título solamente y la posesion; pero no en cuanto á la potestad eclesiástica. Asimismo, aunque no pueda suspender á sus clérigos, puede sin embargo quitarles el título y la posesion del beneficio; despues de lo cual supónese que el Pontífice quita el derecho espiritual.* (lib. iv. n.º 36). En el libro vii, n. 12, afirma este gran Santo que la

incapacidad de la mujer para ejercer jurisdiccion, es probablemente de derecho divino ; mientras otros, como Suarez, dicen que es de derecho eclesiástico y por tanto que puede el Papa facultarlas para escomulgar.

(1) La contestacion á este artículo consta de lo establecido en el anterior. Por grande que sea la santidad de un hombre, careciendo de orden sagrado, no puede tener la potestad de perdonar los pecados.

bre bendice, segun que aplica á alguno instrumentalmente la bendicion que proviene de los méritos de Cristo; y en cuanto á esta se requiere la escelencia del orden y no la de la virtud.

ARTICULO V. — *Los malos sacerdotes tienen el uso de las llaves?* (1)

1.º Parece que los malos sacerdotes no tienen el uso de las llaves; porque San Juan (20) habla ántes del don del Espíritu Santo que del uso de las llaves, que fue transmitido á los Apóstoles. Pero los malos no tienen el Espíritu Santo. Luego no tienen el uso de las llaves.

2.º Ningun rey sabio confía á su enemigo la dispensacion de su tesoro; y el uso de las llaves consiste en la dispensacion del tesoro del Rey celestial, que es la misma sabiduría. Luego los malos, que son sus enemigos por el pecado, no tienen el uso de las llaves.

3.º Dice San Agustín (De baptis. cont. Donatis. l. 5, c. 2), que « Dios da el sacramento de la gracia áun por medio de los malos, pero no confiere la gracia misma sino por sí mismo ó por sus santos; y por esto produce por sí mismo el perdón de los pecados ó por los miembros de la paloma ». Pero la remision de los pecados es el uso de las llaves. Luego los pecadores, que no son miembros de la paloma, no tienen el uso de las llaves.

4.º La intercesion del mal sacerdote no tiene eficacia alguna para reconciliar, puesto que segun San Gregorio (in Pastor. p. 1, c. 11), « cuando se envía para interceder á alguno que desagrada, es provocado el ánimo del que está irritado á cosas peores ». Es así, que el uso de las llaves se hace por cierta intercesion, como se ve en la forma de la absolucion. Luego los malos sacerdotes no tienen el uso eficaz de las llaves.

(1) Los valdenses, husitas, wiclefitas, protestantes y ántes que todos estos los donatistas han sido los que principalmente enseñaron el error de que la indignidad del sacerdote les privaba del sagrado poder que en la ordenacion recibieron. Todos estos errores fueron condenados principalmente por el papa Nicolao I en su respuesta á los Búlgaros, por los concilios IV de Letran, de Constanza y más en particular por el de Trento en las sesiones 7.ª cánón 12 y 14, cap. 6, y el cánón 10 que hemos insertado en la nota 166, al artículo 3.º

(2) Dicho se está que lo que aquí se dice de la penitencia, debe tambien decirse de los demas sacramentos. Comentando

Por el contrario, ninguno puede saber de otro si está en estado de gracia. Si, pues, nadie pudiera hacer uso de las llaves al absolver, sino hallándose en estado de salvacion, nadie sabría si había sido absuelto, lo cual es muy inconveniente.

Ademas, la iniquidad del ministro no puede destruir la liberalidad del Señor. Es así que el sacerdote es solamente ministro. Luego no puede por su malicia quitarnos el don que Dios nos transmite por él (2).

*Conclusion. El sacerdote, cualquiera que sea la gracia de que esté privado, y aunque esté en pecado mortal, de ningun modo está privado del uso de las llaves.*

Responderémos, que así como la participacion de la forma, que debe ser comunicada al efecto, no produce el instrumento, así ni la sustracion de tal forma quita el uso del instrumento. Y por esto, como el hombre es únicamente agente instrumental en el uso de las llaves, *de cualquier gracia que sea privado, por el pecado (por cuya gracia se verifica la remision de los pecados), sin embargo, no se le priva en modo alguno del uso de las llaves.*

Al argumento 1.º dirémos que el don del Espíritu Santo se exige para el uso de las llaves, no como una condicion precisa para su ejercicio, sino porque sin él no puede hacerse un uso conveniente por parte del que las emplea (3), aunque el que se somete á las llaves consiga el efecto de las mismas.

Al 2.º que el rey de la tierra puede ser defraudado y engañado respecto á su tesoro; y por eso no confía su dispensacion al enemigo; en tanto que el Rey celestial no puede ser defraudado, porque todo cede en su honor, áun el que algunos usen malamente de las llaves, puesto que sabe sacar bienes de los males, y hacer tambien muchas cosas buenas por medio de los malos; y por tanto no hay paridad.

San Agustín las palabras de San Juan: *Hic est qui baptizat in Spiritu Sancto* (1, 33) aunque no fuese el mismo Señor el que bautizase, sino sus discípulos, dice el Santo Doctor: *Petrus baptizat, hic est qui baptizat; Paulus baptizat, hic est qui baptizat; Judas baptizat, hic est qui baptizat.... Illud quod datum est, unum est; nec impar propter impares ministros; sed impar et equale propter: hic est qui baptizat.* (Tract. 8.º in Joan. n. 7 y 8). Lo mismo afirma el Santo en su libro *De Unitate Ecclesiae*, cap. 21, n. 58.

(3) Que es lo mismo que decir que se requiere el don eseno para la validez, sino para la licitud del Sacramento.

Al 3.º que San Agustín habla de la remision de los pecados, segun que los hombres santos cooperan á la misma, no por virtud de las llaves, sino *ex merito congrui*; y por eso dice que tambien por los malos se administran los sacramentos; y entre los otros sacramentos debe computarse tambien la absolucion, que es el uso de las llaves; pero por los miembros de la paloma, esto es, por los hombres santos, se hace la remision de los pecados en cuanto los perdona por las intercesiones de estos. O puede decirse que por los miembros de la paloma designa todos los que no han sido separados de la Iglesia; pues los que reciben de ellos los sacramentos consignan la gracia, mas no los que los reciben de los que han sido separados, puesto que pecan por este mismo hecho. Esceptúase el bautismo, que es permitido recibir en caso de necesidad áun de mano del escomulgado.

Al 4.º que la intercesion que hace un mal sacerdote en su propio nombre, no tiene eficacia; pero la que hace como ministro de la Iglesia la tiene por el mérito de Cristo. Sin embargo, de ambos modos la intercesion del sacerdote debe ser útil al pueblo sometido á su jurisdiccion.

**ARTÍCULO VI. — Los cismáticos, los herejes, los escomulgados, los suspensos y los degradados tienen el uso de las llaves?**

1.º Parece que los cismáticos, los herejes, los escomulgados, los suspensos y los degradados tienen el uso de las llaves; porque así como la potestad de las llaves depende del orden, así la potestad de consagrar. Pero no pueden perder el uso de la potestad de consagrar, puesto que si consagran, consagrado queda, aunque pequen consagrando. Luego tampoco pueden perder el uso de las llaves.

2.º Toda potestad espiritual activa que se encuentra en el que tiene el uso del libre albedrío, pasa al acto cuando él quiere. Pero la potestad de las llaves permanece todavía en los predichos, puesto que como no se da sino con el orden, sería menester volverlos á ordenar cuando vuelven á la Iglesia. Siendo, pues, esta potestad una potencia activa

pueden usar de ella cuando quisieren.

3.º La gracia espiritual es más impedida por la culpa que por la pena. Mas la escomunion, la suspension y la degradacion son ciertas penas. Luego no perdiendo alguno por la culpa, el uso de las llaves parece que tampoco por estas penas.

Por el contrario, dice San Agustín (tract. 121, in Joan.), que « la caridad » de la Iglesia perdona los pecados, y « la caridad es la que forma la union de » la Iglesia ». Estando los predichos separados de la union de la Iglesia, parece que no tengan el uso de las llaves para perdonar los pecados.

Ademas, ninguno es absuelto del pecado pecando. Es así que alguno al pedir á los predichos la absolucion de los pecados, peca obrando contra el precepto de la Iglesia, luego no puede ser absuelto por ellos del pecado y en tal concepto lo de ántes.

**Conclusion.** [1] *En los herejes cismáticos y escomulgados, permanece la potestad de las llaves en cuanto á su esencia; pero su uso está impedido por falta de materia.* [2] *Los herejes cismáticos y escomulgados no pueden tener el uso de las llaves en cuanto á lo de que han sido privados.*

Responderémos, que la potestad de las llaves en cuanto á su esencia subsiste en todas las (personas) predichas; pero el uso es impedido por el defecto de la materia; porque requiriendo el uso de las llaves en el que se sirve de ellas la prelación (1) respecto de aquel, para quien las usa, segun lo dicho (C. 17, a. 2, al 2.º), la propia materia en la cual se ejerce el uso de las llaves es el hombre súbdito. Y puesto que por la ordenacion de la Iglesia uno está sometido á otro, por eso tambien por los prelados de la Iglesia puede sustraerse á alguno aquel que le estaba sometido. De consiguiente privando la Iglesia á los herejes cismáticos y á otros á este tenor de la jurisdiccion, quitándoles los súbditos en todo (2) ó en parte, en cuanto á lo de que han sido privados no pueden tener el uso de las llaves.

Al argumento 1.º dirémos, que la ma-

(1) Prelacion aquí es lo mismo que jurisdiccion.

(2) En todo ó totalmente se priva á los herejes y cismáticos,

quitándoles los súbditos; pero parcialmente se hace con los suspensos, á quienes por algun tiempo se les priva de súbditos.

teria del sacramento de la Eucaristía, en la que ejerce su potestad el sacerdote, no es el hombre, sino el pan de trigo, y en el bautismo el hombre en absoluto. Por consiguiente, así como si se quitase al hereje el pan de trigo, no podría consagrar, así tampoco podrá absolver si se sustrae al prelado la prelacion; puede sin embargo bautizar y consagrar,

aunque lo haga para su condenacion.

Al 2.º que la proposicion tiene verdad cuando no falta la materia, como sucede en esta tésis.

Al 3.º que por la culpa misma no se quita la materia como por alguna pena; de consiguiente, la pena no impide por contrariedad para producir el efecto, sino por la razon dicha (al *Responderémos*).

## CUESTION XX.

### De aquellos sobre quienes puede ejercerse el uso de las llaves.

1.º El sacerdote puede usar sobre cualquier hombre de la llave que tiene? — 2.º Puede absolver siempre el sacerdote al súbdito suyo? — 3.º Puede alguno usar de las llaves en su superior?

**ARTICULO I. — ¿El sacerdote puede usar de llave que tiene sobre cualquier hombre? (1)**

1.º Parece que el sacerdote puede usar de la llave que tiene sobre cualquier hombre; porque la potestad de las llaves en los sacerdotes descendió de aquella autoridad divina que dijo: (Joan. 20, 22); *recibid el Espíritu Santo; á los que perdonareis los pecados les serán perdonados*. Pero esto se dijo indeterminadamente. Luego el que tiene la llave puede usar de ella indeterminadamente sobre cualesquiera.

2.º La llave corporal ó material que abre una cerradura, abre todas las demas, del mismo género. Pero todo pecado de cualquier hombre, es un obstáculo del mismo género para su entrada en el cielo. Luego, si un sacerdote puede ab-

solver á uno por la potestad de la llave que tiene, podrá tambien absolver á cualesquiera otros.

3.º El sacerdocio del Nuevo Testamento es más perfecto que el del antiguo. Pero el sacerdote del antiguo Testamento podría usar indiferentemente sobre todos de la potestad que tenía para discernir entre lepra y lepra. Luego con mayor razon el sacerdote evangélico, puede usar de la suya respecto á todos.

Por el contrario, dicese (16, q. 1, in append. Grat. ad cap. *Adjicimus*): « á ninguno de los sacerdotes sea permitido absolver ó ligar al parroquiano (ó » *feligres*) de otro ». Luego no todo sacerdote puede absolver á cualquier individuo.

Ademas; el juicio espiritual debe estar mejor ordenado que el temporal. Es así que en este no un juez cualquiera puede

(1) La materia de este artículo tiene relacion íntima con lo establecido en la cuestion 8.ª sobre el ministro de la confesion, Han errado acerca de la doctrina que el Angélico sábiamente expone en este artículo, los mismos herejes de que se habló en la nota 1.ª pág. 96 art. 5.º de la cuestion anterior. A estos hay que agregar aquí los jansenistas del conciliábulo de Pistoia y áun algunos católicos, como dice Perrone (De Pœnit. cap. 5, n. 266) que han tenido valor para impugnar el derecho

de reservados. Por ser algo estenso no insertamos el cap. 7.º (sesion 14) del Tridentino en que se recopila el hecho y el derecho de la Iglesia; pero pondremos el cánón 11, sobre el mismo asunto. « Si alguno dijere que los obispos no tienen » derecho de reservarse casos..... y por lo mismo que la reservacion de casos no impide que un sacerdote pueda absolver » de los reservados, sea anatematizado.



juzgar á cualquiera. Luego siendo el uso de las llaves cierto juicio, no puede cualquier sacerdote hacer uso de la potestad de la llave sobre cualquier individuo.

**Conclusion.** *El prelado que tiene potestad ilimitada en todos, puede usar de las llaves con todos; pero los que bajo él han recibido limitada potestad, pueden usarlas únicamente en los que les han sido designados, fuera del caso de necesidad.*

Responderémos, que las cosas, que es preciso ejecutar acerca de cada individuo, no competen á todos de igual modo: por lo tanto, así como independientemente de los preceptos generales de la medicina conviene valerse de los medicos para que apliquen segun convenga estos preceptos generales á cada enfermo y á cada enfermedad, así en toda sociedad, independientemente de aquel que establece los preceptos generales de la ley, es preciso que haya algunos que los apliquen debidamente á cada cual. Por esta razon tambien en la jerarquía celeste bajo las potestades que presiden indistintamente, se ponen los principados, que se distribuyen á cada provincia, y bajo estos, hay ángeles encargados de la custodia de cada hombre, como resulta de lo ya dicho (in lib. 2. dist. 10, q. 1, a. 1 y 2; y P. I, C. 113, a. 1 y 2). De consiguiente, así tambien debe haber en la prelacion de la Iglesia militante alguno que tenga ilimitadamente prelacion sobre todos (1), y que bajo este hubiese otros que recibiesen sobre diversos una potestad distinta (2). Y como el uso de las llaves requiere alguna potestad de prelacion, por la que aquel, á quien se comunica el uso de las llaves se hace materia propia de aquel acto, por eso *aquel que tiene ilimitada potestad sobre todos, puede usar de las llaves en todos; mas aquellos que recibieron de este diversas potestades, no pueden usar de las llaves respecto á cualquiera, sino solo en aquellos que le tocaron por suerte, á no ser en caso de necesidad, en el que á nadie deben negarse los sacramentos.*

(1) Ya se comprende que aqui se designa al Sumo Pontífice, quien no solo tiene potestad universal é ilimitada en los que reciben los Sacramentos, sino tambien en los que los administran.

(2) Estos son los obispos y párrocos.

Al argumento 1.º dirémos que para la absolucion del pecado se requiere una doble potestad; la de orden y la de jurisdiccion: la 1.ª es igual en todos los sacerdotes, mas no la segunda. Y por esto, cuando el Señor (Joan. 20) dió á todos los Apóstoles en comun la potestad de perdonar los pecados, se entiende de la potestad que es consecuencia del orden; por lo que se dicen tambien aquellas palabras á los sacerdotes cuando reciben la ordenacion. Pero á San Pedro le fue dada singularmente la potestad de perdonar los pecados (Matth. 16), para que se entienda, que tiene sobre los demas la potestad de jurisdiccion. Mas la potestad de orden en sí misma se estiende á todos los que deben ser absueltos, y por esto dice el Señor indeterminadamente: *á quienes perdonáreis los pecados*, entendiendo, sin embargo, que el uso de aquella potestad debería ser presupuesta la potestad otorgada á Pedro segun la ordenacion del mismo.

Al 2.º que la llave material no puede abrir sino la propia cerradura; ni alguna virtud activa puede obrar sino en la propia materia; y alguno se hace materia propia de la potestad del orden por la jurisdiccion. Y por esto no puede uno hacer uso de la llave, en aquel sobre quien no se le da jurisdiccion.

Al 3.º que el pueblo de Israel era un solo pueblo, y tenía un solo templo; por lo cual no convenía distinguir la jurisdiccion de los sacerdotes, como ahora en la Iglesia en la que se congregan diversos pueblos y naciones.

## ARTÍCULO II. — El sacerdote puede absolver siempre á su súbdito? (3)

1.º Parece que el sacerdote no puede absolver siempre á su súbdito; porque como dice San Agustín (aluis auctor, lib. De vera et falsa penit. C. 20, in litt 4, dist. 19): «nadie debe ejercer el oficio» del sacerdote, á menos que no se halle «libre de las faltas que juzga en otros». Pero á veces sucede que el sacerdote es

(3) Afirmativamente sin más limitacion que la puesta en el cánón 11 de la sesion 14 del C. de Trento, que hemos insertado en la nota del artículo anterior. Es decir, que el sacerdote puede absolver á sus súbditos de todo pecado, mientras esto no esté reservado por el Papa ó por el obispo.

partícipe del crimen que cometió el súbdito suyo, como en el caso en que pecara con mujer feligresa suya. Luego parece que no siempre puede hacer uso del poder de las llaves respecto de sus súbditos.

2.º Por la potestad de las llaves es curado el hombre de todas sus faltas. Pero á veces algun pecado lleva anejo un defecto de irregularidad ó sentencia de excomunion, de la que no puede absolver el simple sacerdote. Luego parece que no pueda hacer uso del poder de las llaves sobre los que se hallan en tal caso.

3.º El juicio y potestad de nuestro sacerdocio está figurado por el juicio del antiguo sacerdocio. Ahora bien, segun la ley, á los jueces inferiores no competía entender en todas las cosas, sino que recurrían á los superiores, como se dice (Exod. 24, 14): *si naciere alguna diferencia entre vosotros se la referircis á ellos*. Luego parece que el sacerdote no pueda absolver de los pecados más graves á un súbdito suyo, sino que debe enviarle al superior.

Por el contrario, á quien se encarga lo principal, tambien se encarga lo accesorio. Pero se confia á los sacerdotes que dispensen á sus súbditos la Eucaristía, á la que se ordena la absolucion de cualesquiera pecados. Luego el sacerdote puede absolver á su súbdito de todos los pecados, en cuanto es propio de la potestad de las llaves.

Ademas; la gracia quita todo pecado, por pequeña que esta sea. Es así que el sacerdote dispensa los sacramentos por los cuales se da la gracia. Luego cuanto está en la potestad de las llaves puede absolver de todos los pecados.

**Conclusion.** *Puede el simple sacerdote perdonar todos los pecados en virtud de la potestad de orden; pero algunos no puede perdonar por defecto de la jurisdiccion que no se le ha concedido.*

**Responderémos que, la potestad de orden cuanto es de sí, se estiende á la remi-**

(1) Mas que enumerar los casos reservados, el Santo Doctor señala ciertos crímenes sobre los cuales es muy justo caiga la reservacion. Por esta causa no deben tomarse estas palabras en el sentido de que solo en estos casos debe acudir al superior; pues aparte de los que el Sumo Pontífice se reserva que son muchos más, aun despues de la bula *Apostolica Sedis*, los obispos en sus respectivas diócesis tienen casos reservados, para saber los cuales deben consultarse las sinodales diocesanas de cada una de ellas.

(2) Hasta los tiempos de Benedicto XIV corrió esta enseñanza del Angélico en el estado que aquí se ve. Pero los abu-

*sion de todos los pecados.* Mas como para el uso de semejante potestad se requiere segun lo dicho la *jurisdiccion* que desciende de los superiores á los inferiores; por esto el superior puede reservarse ciertos delitos, cuyo juicio no comete al inferior: de otro modo, el *simple sacerdote puede absolver de todo pecado, teniendo jurisdiccion*. Hay, no obstante cinco casos, en que es preciso que el simple sacerdote mande al penitente al superior: 1.º cuando debe imponérsele una penitencia solemne; porque entónces su ministro propio es el obispo; 2.º respecto de los escomulgados, cuando un sacerdote inferior no puede absolver, como en el caso en que el penitente haya sido escomulgado por el superior; 3.º cuando encuentre una irregularidad contraída, para cuya dispensa debe enviar al penitente la al superior; 4.º respecto de los incendiarios; 5.º cuando hay costumbre en algun obispado de reservar al obispo el conocimiento de los crímenes enormes para inspirar mayor terror, porque la costumbre da ó quita la potestad en tales casos (1).

Al argumento 1.º dirémos, que tal caso, ni el sacerdote debe oír la confesion de la mujer con la cual pecó, sino que debe enviarla á otro, ni aquella debe confesarse con él, sino que debe pedir permiso para hacerlo con otro, ó recurrir al superior, si aquel le negase el permiso, ya por causa del peligro, ya tambien porque la vergüenza es menor; no obstante, si la absolviere quedaría absuelta, porque lo que dice San Agustin que el sacerdote no debe tener el mismo crimen, debe entenderse segun la congruencia, y no segun la necesidad del sacramento (2).

Al 2.º que la penitencia libra de todos los efectos de la culpa, mas no de todos los de la pena; puesto que todavía, despues de cumplida la penitencia del homicidio, queda alguno irregular. Por lo

sos que de esa condescendencia se originaron obligó á ese gran Papa á expedir dos bulas, *Sacramentum penitentiae* la una de 1.º de Junio de 1741; y *Apostolici numeris* la otra, en 8 de Febrero de 1745, en las cuales severísimamente se prohibió la absolucion dada al cómplice en pecado de impureza. Estas disposiciones fueron estensivas, no solo al cómplice mujer, sino tambien al varon que con el sacerdote hubiese pecado en dicha materia. Desde entónces ningun sacerdote puede absolver á su cómplice y si alguno lo hiciere, ademas de ser nula la absolucion, incurriría en excomunion reservada al Sumo Pontífice.

cual el sacerdote puede absolver del crimen, y para quitar la pena debe enviarse al superior, á no ser en la excomunion, puesto que la absolucion de la misma debe preceder á la absolucion del pecado; porque mientras alguno está excomulgado, no puede recibir sacramento alguno de la Iglesia.

Al 3.º que aquel razonamiento procede en cuanto á las cosas en que los superiores se reservan la potestad de jurisdiccion.

**ARTÍCULO III.—¿Puede alguno usar de la potestad de las llaves sobre su superior? (1)**

1.º Parece que no puede usar alguno de la potestad de las llaves sobre su superior; porque cualquier acto sacramental requiere materia propia; y la materia propia del uso de las llaves es la persona sometida segun lo dicho (C. 19, a. 6). Luego el sacerdote no puede usar del poder de las llaves en el que no es su súbdito.

2.º La Iglesia militante imita á la triunfante. Pero en la Iglesia celeste el ángel inferior jamas purifica, ilumina ó perfecciona al superior. Luego ni algun sacerdote inferior puede usar respecto de su superior de la accion jerárquica, que se completa por la absolucion.

3.º El juicio de la penitencia debe ser más ordenado que el juicio del foro esterno. Pero en el foro esterno, el inferior no puede excomulgar ó absolver al superior. Luego parece que ni en el foro de la penitencia.

Por el contrario: un prelado superior está tambien rodeado de debilidad, y sucede que él mismo peca. Mas el remedio contra el pecado es la potestad de las llaves: y como él no puede usar de dicha potestad en sí mismo, puesto que no puede ser juez y reo á la vez, parece que el inferior pueda hacer uso de la potestad de las llaves respecto del superior.

Ademas, la absolucion que se hace por el poder de las llaves, se ordena á la percepcion de la Eucaristía. Mas el inferior puede dispensar la Eucaristía al superior si la pide. Luego tambien puede usar de

la potestad de las llaves respecto al mismo, si á él se sometiere.

**Conclusion.** *El superior puede dar potestad al sacerdote inferior para que use del poder de las llaves con él, aunque por sí mismo no puede hacer ese uso á su favor.*

Responderémos, que la potestad de las llaves en sí misma se estiende á todos como se ha dicho (a. 2). Mas sucede que un sacerdote no puede usar de la potestad de las llaves respecto de alguno, porque le está especialmente limitada á determinados individuos. Luego aquel que la limitó puede hacerla extensiva á quien quisiere; y por esto *puede dar la potestad sobre sí mismo, aunque él no pueda usar en sí de la potestad de las llaves*, porque esta potestad requiere por materia algun sujeto, y por consecuencia otro individuo, dado que nadie puede ser súbdito de sí mismo.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque el obispo á quien absuelve un simple sacerdote, sea su superior en absoluto, es sin embargo inferior á él en cuanto se le somete como pecador.

Al 2.º que en los ángeles no puede hallarse un defecto por razon del cual, los superiores se sometan á los inferiores como sucede entre los hombres; por lo cual no hay paridad.

Al 3.º que el juicio exterior es segun los hombres; mas el juicio de la confesion se refiere á Dios, ante el cual uno se hace menor porque peca; pero no es lo mismo ante los hombres. Así, pues, como en el juicio exterior nadie puede pronunciar contra sí sentencia de excomunion, así tampoco puede encargar á otro que le excomulgue. Pero en el fuero de la conciencia puede cometer á otro su absolucion, de la que él mismo no podría usar. O debe decirse que la absolucion en el foro de la confesion pertenece principalmente á la potestad de las llaves, y como consecuencia se refiere á la jurisdiccion, la excomunion empero se refiere totalmente á la jurisdiccion. En cuanto á la potestad de orden todos son iguales, mas no en cuanto á la jurisdiccion; y por eso no hay paridad.

(1) Los cardenales, dice el Emmo. Gousset en su *Teologia moral* (tomo II, p. 310), los obispos y otros prelados inferiores exentos pueden donde quiera elegirse un confesor, con tal que esté aprobado por el Ordinario. Igualmente les es permitido

llevar consigo un confesor aprobado por ellos y con él confesarse, cualquiera que sea la diócesis donde se hallen. Respecto á los párrocos no pueden confesarse más que con un sacerdote aprobado por el Ordinario.

## CUESTION XXI.

### Definicion de la excomunion, su conveniencia y causa.

Consideraremos, 1.º la definicion de la excomunion, su congruencia y causa; 2.º, de quien puede excomulgar y ser excomulgado; 3.º, de la participacion con los excomulgados; 4.º, de la absolucion de la excomunion.

Acerca del primer punto, estudiaremos: 1.º Se define convenientemente la excomunion? 2.º La Iglesia debe excomulgar á alguno? 3.º Debe ser excomulgado alguno por algun dafio temporal? 4.º La excomunion injustamente pronunciada tiene algun efecto?

**ARTICULO I.**—*¿Es conveniente esta definicion de la excomunion; excomunion es la separacion de la comunion de la Iglesia. etc.?*

1.º Parece que no es conveniente definir la excomunion como algunos la definen, diciendo *que es la separacion de la Iglesia en cuanto al fruto y sufragios generales*; porque los sufragios de la Iglesia valen para aquellos por quienes se hacen. Pero la Iglesia ora por los que están fuera de ella, como por los herejes y los paganos. Luego tambien por los excomulgados que están fuera de ella: y así les valen los sufragios de la Iglesia.

2.º Nadie pierde los sufragios de la Iglesia sino por la culpa. Y la excomunion no es culpa, sino pena. Luego por la excomunion no es separado alguno de los sufragios comunes de la Iglesia.

3.º El fruto de la Iglesia no parece ser otra cosa que los sufragios; pues no puede entenderse del fruto de los bienes temporales, porque estos no son quitados á los excomulgados. Luego inconvenientemente entran estas dos cosas en la susodicha definicion.

4.º La excomunion menor es cierta excomunion: mas por ella no pierde el hombre los sufragios de la Iglesia. Luego no es conveniente la definicion.

**Conclusion.** *Tratándose de la excomunion mayor, es buena la definicion dada, porque en ella se expresa tanto la prohibicion de la comunion de los fieles, como la de los sacramentos.*

**Responderemos,** que aquel que ha en-

trado en la Iglesia por medio del bautismo, se adscribe á dos cosas; á la reunion de los fieles y á la participacion de los sacramentos. Esta segunda cosa presupone la primera, puesto que tambien los fieles comunican en la participacion de los sacramentos. Y por eso puede estar uno fuera de la Iglesia por la excomunion de dos modos: 1.º siendo separado únicamente de la participacion de los sacramentos, y esta es la excomunion menor. 2.º de manera que sea excluido de lo uno y de lo otro, *y esta es la excomunion mayor que aquí se define* (1); no puede hacerse una tercera hipótesis, es decir, que sea excluido de la comunion de los fieles y no de la participacion de los sacramentos por la razon ya dicha; puesto que los fieles comunican por los sacramentos. Mas la comunicacion de los fieles es de dos clases; una en las cosas espirituales, como son las mutuas oraciones y las reuniones que tienen por objeto las cosas santas, y otra en actos corporales legítimos, cuyas comunicaciones se contienen en estos versos:

*Si pro delictis anathema quis efficiatur,  
Os, orare, vale, communico mensa negatur.*

*Os*, esto es, que no se dé osculo: *orare*, que no oremos con los excomulgados: *vale*, que no sean saludados: *communico*, que nadie comunique con ellos en los sacramentos: *mensa negatur*, que nadie

(1) Cuando los teólogos y canonistas hablan de la excomunion, entiéndese que tratan de la mayor; pues cuando hablan de la menor, no lo hacen sin advertirlo.

coma con ellos en la mesa. Luego la definicion precedente importa separacion de los sacramentos en lo que dice respecto al fruto; y de la comunion de los fieles en cuanto á los bienes espirituales, en lo que se dice acerca de *los sufragios comunes de la Iglesia*. Hállase otra definicion que se da segun la separacion de estos dos actos, diciendo que *escomunion es la separacion de toda comunion lícita de los fieles*.

Al argumento 1.º dirémos, que se ora por los infieles, pero que estos no perciben el fruto de la oracion, si no se convierten á la fe.

Asimismo puede orarse por los escomulgados, aunque no entre las oraciones que se hacen por los miembros de la Iglesia; y, sin embargo, no perciben el fruto, mientras permanecen bajo la escomunion, pero se ora para que les sea dado el espíritu de penitencia y sean absueltos de la escomunion.

Al 2.º que los sufragios de alguno valen á otro segun que le son continuados; y la accion de uno puede ser continuada en favor de otro de dos modos: 1.º, por virtud de la caridad que une á todos los fieles, para que sean uno solo en Dios, como se dice (Ps. 118, 63): *participante soy de todos los que te temen*. La escomunion no interrumpe esta continuacion, puesto que no puede ser uno escomulgado justamente sino por la culpa mortal, por la que uno ha sido ya separado de la caridad aunque no sea escomulgado. Mas la escomunion injusta no puede quitar la caridad á alguno, puesto que es de los más grandes bienes que no pueden ser quitados á alguno contra su voluntad; 2.º por la intencion del que hace los sufragios y que se dirige á aquel por quien se hacen: y la escomunion intercepta esta continuacion; puesto que la Iglesia separa por sentencia de escomunion á los escomulgados de la sociedad general de los fieles por los

que hace sufragios. De consiguiente, no les aprovechan los sufragios que se hacen por toda la Iglesia, ni puede ser hecha oracion en nombre de la Iglesia en favor de estos entre los miembros de la misma: aunque alguna persona privada pueda dirigir por su intencion algun sufragio para la conversion de ellos.

Al 3.º que el fruto espiritual de la Iglesia, no solamente proviene de los sufragios, sino tambien de la percepcion de los sacramentos y buenas obras de los fieles.

Al 4.º que la escomunion menor no tiene perfecta razon de escomunion, sino que participa algo de la misma: y por esto no es preciso que la convenga totalmente la definicion de la escomunion, sino solo en cuanto á algo.

**ARTÍCULO II. — Debe la Iglesia escomulgar ó alguno? (1)**

1.º Parece que la Iglesia á nadie debe escomulgar, porque la escomunion es cierta maldicion; y nos está prohibido maldecir (Rom. 12). Luego la Iglesia no debe escomulgar.

2.º La Iglesia militante debe imitar á la triunfante. Pero como se lee en la epístola de San Judas *el arcángel San Miguel, disputando con el diablo acerca del cuerpo de Moisés, no se atrevió á formular contra él un juicio de escomunion, sino que le dijo: reine sobre tí el Señor*. Luego ni la Iglesia militante debe dar contra alguno un juicio de maldicion ó imponer la escomunion.

3.º Nadie debe ser entregado en manos del enemigo, á menos que no se desespere por completo. Pero por la escomunion es entregado alguno en manos de Satanás como consta (1 Cor. 5). Luego como de nadie debe desesperarse en esta vida, la Iglesia á nadie debe escomulgar.

(1) Los wiclefitas, husitas y protestantes han negado la potestad de la Iglesia en orden á la escomunion, ó han desnaturalizado esa misma autoridad y el objeto propio de la escomunion. El primer caudillo de la Reforma, el apóstata Lutero, llegó en su furia hasta decir que los fieles debían alegrarse de ser escomulgados y desear por consiguiente que sobre ellos recayese tal censura. No cabe mayor delirio. De toda la doctrina que Santo Tomás espone en esta cuestion, se infiere que la escomunion debe ser tenida como el mayor de los males, porque viene á ser una sentencia condenatoria, reflejo de la que el eterno Juez dará al escomulgado si persiste en el delito

que haya motivado su separacion de la Iglesia. Ocioso es probar que esta tierna madre disfruta de la autoridad de que gratuitamente los herejes la despojan. Todo el cap. 3.º de la sesion 25 del Tridentino se ocupa en regular esta facultad, dándola por supuesta, porque en efecto es un derecho que emana del poder de las llaves y de la doctrina del Apóstol en la epístola ad Corint. v, 11 y á los Thesal. III, 14. La Iglesia constantemente ha hecho uso de esta facultad desde los tiempos apostólicos, y los Padres y Concilios defendieron con vigor semejante prerrogativa.

Por el contrario (I Cor. 5), el Apóstol manda escomulgar á cierto pecador, ó entregarle á Satanás.

Ademas (Matth. 18, 17) se dice de aquel que desprecia escuchar á la Iglesia: *sit tibi sicut ethnicus et publicanus*. Pero los gentiles están fuera de la Iglesia. Luego tambien aquellos que desprecian oirla, deben ser puestos fuera de la Iglesia por medio de la escomunion.

**Conclusion.** *Haciendo la Iglesia en este mundo las veces de Dios, y su juicio sea conforme al juicio divino, puede perfectamente escomulgar, ya sea separando al pecador de la comunión de la Iglesia, ya de los sufragios y de otras cosas espirituales.*

**Responderemos,** que el juicio de la Iglesia debe ser conforme al juicio de Dios, y Dios castiga á los pecadores para atraerlos al bien de muchas maneras: 1.º castigándolos por medio de grandes males; 2.º abandonando al hombre á sí mismo, á fin de que privado de los auxilios que le separaban del mal, conozca su debilidad, y vuelva con humildad á Dios del que se había separado por la soberbia. En la sentencia de escomunion la Iglesia imita el juicio de Dios en estos dos conceptos: pues en cuanto separa á alguno de la comunión de los fieles, para que se avergüence, imita el divino juicio, que castiga por medio de los males: en cuanto le separa de los sufragios y demas cosas espirituales, imita el juicio divino que abandona al hombre á sí mismo, para que después de haberse reconocido por la humildad, torne á Dios (1).

Al argumento 1.º dirémos, que la maldición puede ser de dos modos: 1.º se puede maldecir deteniéndose con la intención en el mal que se desea ó que se espresa, y tal maldición está prohibida de todos modos. 2.º se puede maldecir de tal manera que el mal que se pronuncia maldiciendo, tenga por objeto volver al bien al que se maldice. Esta especie de maldición á veces es lícita y saludable,

(1) Esta escomunion es á la que llaman medicinal los canonistas.

(2) Cuan grande sea la prudencia y circunspeccion que los Prelados necesitan para escomulgar, lo evidencia el citado cap. 3.º del Concilio de Trento; cuya doctrina deben tener presente los superiores para el recto uso de esta censura.

(3) Afirmativamente contesta el Santo Doctor, si junto con el daño temporal que de suyo envuelve pecado grave, hay

como tambien el médico infiere un daño al enfermo como la incision, por la que es librado de la enfermedad (2).

Al 2.º que el diablo es incorregible; y por esto no es susceptible de bien alguno por medio de la pena de escomunion.

Al 3.º que por el hecho mismo de ser privado de alguno de los sufragios de la Iglesia, incurre en tres males que corresponden á las tres clases de frutos de que se les priva: porque estos son útiles para el aumento de la gracia en los que la tienen, ó para merecerla en los que no la poseen: y en cuanto á esto dice el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 18): « la gracia de Dios es quitada por la escomunion ». Sirven tambien para guardar la virtud, y en cuanto á esto dice que se le *quita la proteccion*, no que el escomulgado sea escluido por completo de la providencia de Dios, sino de aquella proteccion por la que guarda de un modo especial á los hijos de la Iglesia. Sirven tambien para defensa contra el enemigo, y en cuanto á esto dice « que es dado al diablo mayor poder para maltratarle » espiritual y corporalmente ». Por lo cual en la primitiva Iglesia, cuando era menester atraer á los hombres á la fe por signos sensibles, así como el don del Espíritu Santo se manifestaba bajo signos visibles, así tambien la escomunion se hacía conocer por la corporal vejacion del diablo. No repugna, pues, que se de al enemigo al que no está desesperado; puesto que no se le da como para que sea condenado, sino para corregirlo; porque está en la potestad de la Iglesia arrancarle de sus manos cuando quisiere.

#### ARTÍCULO III.—**Debe ser escomulgado alguno por algun daño temporal ? (3)**

1.º Parece que nadie debe ser escomulgado por algun daño temporal; porque la pena no debe esceder á la culpa. Pero la pena de la escomunion es la privacion de algun bien espiritual, que escede á

contumacia en el individuo. Porque las condiciones precisas para cualquier censura y con mayor motivo para la escomunion, son esas dos dichas; á las que se agregan ademas, para su mejor inteligencia, que el pecado sea *esterno, consumado* y no del todo pasado. Consúltese á San Alfonso (lib. vii, todo el *Dubium* iv) Gury *De Censuris*, n. 931, con las respectivas notas de Ballerini.

todos los bienes temporales. Luego nadie debe ser escumulgado por causa de los bienes temporales.

2.º A nadie debemos volver mal por mal, segun el precepto del Apóstol. (Rom. 12). Pero sería volver mal por mal, si uno fuera escumulgado por tal daño. Luego no se debe hacer esto de modo alguno.

Por el contrario, San Pedro condenó á muerte á Ananías y Safira, por defraudacion del precio del campo (Act. 5). Luego tambien es permitido á la Iglesia escumulgar por daños temporales.

**Conclusion.** [1] *Ninguno debe ser escumulgado que no lo sea por pecado mortal.* [2] *La Iglesia por los daños que alguno haga, puede escumulgarle.* [3] *La escomunion no debe imponerse, aun supuesto el pecado mortal, si aquel sobre quien ha de recaer no fuere contumaz.*

Responderemos, que por la escomunion, el juez eclesiástico escluye en cierto modo del reino á los escumulgados. Por consiguiente, como no debe escluirse del reino sino á los indignos, segun se demostró por la definicion de la potestad de la llave (C. 17, a. 2), y nadie se hace indigno si no es perdiendo por el pecado mortal la caridad, que es camino que conduce al reino; *por esto nadie debe ser escumulgado sino por un pecado mortal.* Y como se peca mortalmente y se obra contra la caridad perjudicando á alguno corporalmente en sus cosas temporales, por eso, *por el daño temporal inferido, la Iglesia puede escumulgar al que lo ha hecho.* Pero puesto que la escomunion es la más grave de las penas, y estas son medicinas (1) segun el Filósofo (Ethic. l. 2, c. 3), y siendo ademas propio de un médico sabio comenzar por las medicinas más ligeras y menos peligrosas; por esto *no debe imponerse la escomunion ni aun por el pecado mortal, á menos que el pecador sea contumaz, ya no queriendo someterse á juicio, ya reincidiendo ántes de la terminacion de este, ó no cumpliendo lo determinado en él.* En estos casos, despues que fuere amonestado, si despreciare obedecer, se reputa contumaz (2) y debe

ser escumulgado por el juez, que no tiene ya otro medio de accion contra el culpable.

Al argumento 1.º dirémos que la estension de la culpa no se mide por el daño que uno hace, sino por la voluntad con que lo hace, obrando contra la caridad. Y por esto, aunque la pena de la escomunion esceda al daño, no escede, sin embargo, á la cantidad de la culpa.

Al 2.º que cuando es corregido alguno por medio de la pena, no se le vuelve mal, sino bien, puesto que las penas son medicinas segun lo dicho.

#### ARTÍCULO IV.—La escomunion inferida injustamente tiene algun efecto ?

1.º Parece que la escomunion injustamente pronunciada no tiene efecto alguno; porque por la escomunion se quita la proteccion y gracia de Dios, que no pueden ser quitadas injustamente. Luego la escomunion injustamente impuesta no tiene efecto.

2.º Dice San Jerónimo (sup. illud Matth. 16, *tibi dabo claves*) que « es una » arrogancia de los fariseos juzgar que » queda ligado ó absuelto lo que se liga » ó absuelve injustamente ». Pero la arrogancia de estos era soberbia y errónea. Luego la escomunion injusta no tiene efecto alguno.

Por el contrario, segun San Gregorio (hom. 26, in Evang.), « debe temerse la sentencia del pastor; ya sea » justa ya injusta ». Mas no debería temerse si no perjudicase aun la injusta. Luego, etc.

**Conclusion.** *Si la excomunion es injusta por parte del que excomulga, conviene á saber, si á ello le mueve la ira ó el odio, produce, sin embargo, su efecto; pero si es por parte de la escomunion misma, en términos que el error anule la sentencia, no produce ningun efecto.*

Responderémos, que puede decirse injusta la escomunion de dos modos: 1.º *por parte del que excomulga; como cuando se excomulga por odio ó por ira: y entonces la escomunion produce, sin embargo,*

(1) Que las censuras sean medicinas para el alma es doctrina corriente y lenguaje comun de la Iglesia. Así llamó á la excomunion el papa Inocencio IV en el concilio de Lyon.

(2) Segun el derecho canónico debe preceder una triple admonicion ó una en que se manifieste que vale por tres. Pero

esto solo se practica cuando la excomunion es *ferenda sententia*; porque si fuere *late sententia*, ó lo que es igual, si recae sobre delitos que ya están penados con esas censuras, no se necesita tal advertencia previa.

su efecto, aunque aquel que escomulga peque ; puesto que el culpable sufre injustamente si bien el otro obra injustamente.

2.º *Por parte de la misma excomunion ya por ser indebida su causa, ya porque se haya dado sin los trámites del derecho: y entonces si es tal el error por parte de la sentencia que la hace nula, no tiene efecto, porque no es excomunion ; mas si el tal error no anula la sentencia, produce su efecto, y el escomulgado debe obedecerla humildemente (y esto le será meritorio) y recurrir, ó al juez superior, ó pedir la absolucion de la excomunion. Mas si la despreciare, pecaría mortalmente por esto. Sucede, empero, á veces, que la causa es debida por parte del que escomulga, y no por parte del escomulgado, como cuando alguno es esco-*

(1) La excomunion, cuando es injusta, y lo es, ó porque el superior, fundado en un error de hecho, ha condenado al inocente por el culpable, ó bien porque ha escedido los límites de su jurisdiccion ó prescindido de las formas legales ; en estos casos, que es cuando la excomunion es injusta, es nula además y consiguientemente no despoja al fiel de ninguno de los bienes espirituales de que esa censura priva. Sin embargo, en

mulgado por un falso crimen probado en juicio ; y entonces si sufre humildemente su condenacion, el mérito de la humildad recompensa el daño de la excomunion (1).

Al argumento 1.º dirémos, que aunque el hombre no pueda perder injustamente la gracia de Dios puede perder, sin embargo, injustamente las cosas que dependen de nosotros y que disponen á la gracia ; como es notorio, si se quita á alguno la enseñanza de la verdad que le es debida. Y de esta manera se dice que la excomunion sustrae la gracia de Dios, segun resulta de lo dicho (a. 2 al 3.º)

Al 2.º que San Jerónimo habla en cuanto á la culpa y no en cuanto á las penas que tambien pueden ser impuestas injustamente por los rectores de las iglesias.

estos casos es preciso evitar la alucinacion, porque se trata de causa propia. Téngase además entendido que cuando lo injusto de la censura no es notorio para todos, debe ser observada, para evitar el escándalo de una desobediencia pública á la autoridad eclesiástica : en tal caso debe hacerse uso del remedio que en las últimas palabras de la respuesta nos da el gran Doctor de Aquino.



## CUESTION XXII.

### De los que pueden escomulgar y ser escomulgados.

1.º Puede escomulgar cualquier sacerdote? — 2.º El que no es sacerdote puede escomulgar? — 3.º El escomulgado ó suspenso puede escomulgar á otro? — 4.º Puede alguno escomulgarse á sí mismo ó escomulgar á un igual ó superior? — 5.º Puede ser escomulgada una sociedad (*universitas*)? — 6.º El escomulgado una vez puede serlo en lo sucesivo?

#### ARTICULO I. — Puede escomulgar cualquiera sacerdote (1)?

1.º Parece que cualquiera sacerdote puede escomulgar; porque la escomunión es acto de las llaves; y todo sacerdote tiene las llaves. Luego puede escomulgar cualquier sacerdote.

2.º Mayor cosa es absolver y ligar en el fuero de la penitencia que en el fuero judicial. Pero todo sacerdote puede absolver y ligar á sus súbditos en el tribunal de la penitencia. Luego también puede escomulgar á sus súbditos.

Por el contrario: deben reservarse á los superiores las cosas en que hay peligro. Es así que la pena de la escomunión es muy peligrosa, si no se aplica con moderación. Luego no debe confiarse á cualquiera sacerdote.

**Conclusion.** *Solos los obispos y prelados mayores pueden escomulgar, porque tienen jurisdicción en el foro externo, al cual pertenece la causa en que se obliga al hombre con relación á otros hombres.*

**Responderémos,** que en el fuero de la conciencia la causa se trata entre el hombre y Dios (2) *mas en el fuero del*

(1) Negativamente responde el Santo. La censura solo puede ponerla todo superior y solo el superior eclesiástico que tenga jurisdicción ordinaria ó delegada en el fuero externo ó contencioso, segun en este artículo explica el Doctor Angélico. Es de fe contra los protestantes, jansenistas y regalistas, y ántes que todos estos, los wicleítas y los husitas, que la Iglesia tiene esa potestad, como consta del concilio de Constanza (sesión 8.ª) y de las Bulas de Martino V y Leon X. Lo mismo consta de la condenación de la proposición 90 de Foesnal por el papa Clemente XI en su bula *Unigenitus*. Que los Prelados superiores puedan escomulgar es un punto tan evidente, que solo el es-

*juicio exterior, la causa se trata de hombre á hombre. Y por tanto el acto de ligar ó de absolver, que obliga á un solo hombre respecto á Dios solamente, pertenece al foro de la penitencia; pero aquella que obliga al hombre por relación á otros hombres pertenece al fuero público del juicio exterior. Y como el hombre es separado por la escomunión de la comunión de los fieles, por eso la escomunión pertenece al fuero exterior, y así solo pueden escomulgar aquellos que tienen jurisdicción en el fuero judicial. Hé aquí porque solos los obispos por autoridad propia y los prelados superiores, segun el parecer comun, pueden escomulgar, mientras que los párrocos, solo por comisión que les haya sido dada, ó en ciertos casos como en el hurto, la rapiña y otros semejantes, en los cuales se les concede de derecho que puedan escomulgar (3). Otros, empero, dijeron que también los curas párrocos pueden escomulgar; pero la opinión predicha es más razonable.*

Al argumento 1.º dirémos, que la escomunión no es un acto de las llaves directamente, sino más bien respecto del juicio exterior. Pero la sentencia de esco-

piritu de la herejía ha podido negarlo. Si en la Iglesia hay tal potestad, como su efecto hasta Lutero lo confiesa, indudablemente deben ejercerla los Prelados superiores. Desde los tiempos apostólicos hasta el presente, los Padres y Concilios han declarado con sus dichos y con sus hechos hallarse revestidos, los Prelados de semejante poder. (Vease *Devoti*, t. 4, título 78 de *Excommunicatione*).

(2) Así se explica el Santo hablando del confesor, segun hemos visto en la cuestión XI.

(3) Este derecho cayó en desuso.

munion, aunque se promulgue en un juicio exterior, sin embargo, puesto que pertenece de cierto modo á la entrada del reino, segun que la justicia militante es camino para la triunfante, por esto tambien tal jurisdiccion, por la que el hombre puede escomulgar, puede decirse llave. En este concepto distínguese por algunos lo que es la llave del órden, que tienen todos los sacerdotes, y lo que es la llave de jurisdiccion en el foro judicial, que solamente tienen los jueces del foro exterior. Una y otra dió Dios á Pedro (Matt. 16), y de este descendieron á otros, que tienen ambas.

Al 2.º que los curas párrocos tienen jurisdiccion sobre sus súbditos en cuanto al foro de la conciencia, pero no en cuanto al judicial, puesto que no pueden comparecer ante ellos en las causas litigiosas. Por esto no pueden escomulgar, pero si pueden absolver en el foro penitencial. Y aunque el foro penitencial sea más digno, sin embargo, en el judicial se requiere mayor solemnidad, puesto que en este es preciso que se satisfaga, no solo á Dios, sino tambien al hombre.

**ARTÍCULO II. — Los no sacerdotes pueden escomulgar ? (1)**

1.º Parece que los no sacerdotes no pueden escomulgar ; porque la escomunion es acto de las llaves, como se dice (Sent. 4, dist. 18). Pero los no sacerdotes no tienen la potestad de las llaves. Luego no pueden escomulgar.

2.º Más se requiere para la escomunion, que para la absolucion en el foro de la penitencia. Y el no sacerdote no puede absolver en el foro de la penitencia. Luego ni imponer una escomunion.

Por el contrario: los arcedianos (2), los legados y los electos, escomulgan, los cuales á veces no son sacerdotes. Luego no solamente los sacerdotes pueden escomulgar.

**Conclusion.** *No refiriéndose la escomunion directamente á la gracia, resulta que aun los que no son sacerdotes pueden*

(1) Afirmativamente, y así es que los cardenales diáconos, los legados, vicarios generales, etc., pueden escomulgar, aunque no sean sacerdotes. Pero todos estos deben ser clérigos y solo por privilegio del Pontífice pueden imponer censuras los que no lo sean. La incapacidad de los legos es de derecho eclesiástico, segun comunmente enseñan los canonistas. (Véase

*escomulgar, con tal que tengan jurisdiccion en el fuero externo.*

Responderémos, que pertenece dispensar á solos los sacerdotes los sacramentos que confieren la gracia ; y por esto, ellos solos pueden absolver y ligar en el foro penitencial. Pero *la escomunion no se refiere directamente á la gracia, sino por vía de consecuencia, en cuanto es privado el hombre de los sufragios de la Iglesia, que disponen á la gracia, ó conservan en ella. Y por esto, aun los no sacerdotes, con tal que tengan de algun modo jurisdiccion en el foro contencioso, pueden escomulgar.*

Al argumento 1.º dirémos, que aunque no tengan la llave del órden, tienen la de jurisdiccion.

Al 2.º que estas dos cosas son entre sí como las escedentes y las escedidas, y por tanto la una compete á alguno sin que le compete la otra.

**ARTÍCULO III. — El escomulgado ó suspenso puede escomulgar á otro ?**

1.º Parece que el escomulgado ó suspenso puede escomulgar á otro ; porque aquel que está escomulgado ó suspenso, ni pierde el órden ni la jurisdiccion, puesto que no es reordenado, cuando es absuelto, ni se le encarga de nuevo la cura de almas. Pero la escomunion no requiere sino el órden ó la jurisdiccion. Luego tambien el escomulgado ó suspenso puede escomulgar.

2.º Mayor cosa es consagrar el cuerpo de Cristo, que escomulgar. Ahora bien los tales pueden consagrar. Luego tambien escomulgar.

Por el contrario : el que está ligado corporalmente, no puede ligar á otro : y el vínculo espiritual empero es más fuerte que el corporal. Luego el escomulgado no puede escomulgar á otro, pues la escomunion es un vínculo espiritual.

**Conclusion.** *El escomulgado no puede escomulgar, ni tampoco el suspenso de la jurisdiccion, por estar el uno privado de*

San Alfonso lib. vii, n. 12, Schmalzzymer, lib. v tit. 39, n. 3).

(2) Hace mencion el Santo de los arcedianos, porque hasta el siglo xiv vinieron desempeñando las funciones que hoy están á cargo de los vicarios generales. Por elegidos ya hemos dicho que entiende el Santo Doctor los Prelados mayores que estén nombrados para una dignidad, episcopal por ejemplo.

la comunión de los fieles y el otro del uso de la misma jurisdicción.

Responderémos, que el uso de la jurisdicción es por relación á otro hombre; y por esto, como todo escomulgado está separado de la comunión de los fieles, se halla privado del uso de la jurisdicción. Y puesto que la escomunión pertenece á la jurisdicción, por eso el escomulgado no puede escomulgar; y la misma razón hay respecto del suspenso de la jurisdicción. Porque si está suspenso del orden únicamente, entónces no puede hacer las cosas que son propias del orden, pero sí las que son de jurisdicción; y, por el contrario, si está suspenso de la jurisdicción y no del orden, no puede hacer las pertenecientes á aquella, pero sí las del orden; y si lo está de ambas, no podrá hacer ni las unas ni las otras (1).

Al argumento 1.º dirémos, que aunque el escomulgado ó suspenso (2) no pierda la jurisdicción (3), pierde, sin embargo, el uso de ella.

Al 2.º que el consagrar es consiguiente á la potestad del carácter que es indeleble, y por esto el hombre desde el momento que tiene ó recibe el carácter del orden puede siempre consagrar, aunque no siempre le sea permitido. Mas no sucede lo mismo respecto de la escomunión, que resulta de la jurisdicción, que puede ser quitada y ligada.

ARTÍCULO IV. — ¿Puede alguno escomulgarse á sí mismo, ó al igual ó al superior? (4)

1.º Parece que alguno puede escomulgarse á sí mismo, ó al igual ó al superior; porque el ángel de Dios era mayor que San Pablo (Matth. 11, 11): *el que es menor en el reino de los cielos, mayor es que él* (que San Juan), del cual se dice, que *nadie es mayor que él de los nacidos*

(1) Lo dicho por el Santo es lo que constantemente se ha practicado y está ordenado en la Iglesia. Oigamos al papa Adriano II escribiendo al obispo y mártir Valeriano. *Audivimus quod Henricus dictus Ravennas archiepiscopus visus sit te excommunicare. Verum quia excommunicatus excommunicare te non potuit, apostolica autoritate te tuosque absolvendo mandamus exinde nunquam curare, etc.* Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que este rigor antiguo está mitigado por Martino V en la bula *Ad evitanda*. Hasta entónces, cualquiera que estuviese bajo el peso de una censura, no podía excomulgar ni válida, ni lícitamente; pero desde los tiempos de ese Pontífice, los que sean herejes, ó escomulgados ó suspensos pueden imponer censuras válida pero no lícitamente, estando ocultos. Si son públicos, pero no

de mujeres. Pero San Pablo escomulgó al ángel del cielo, como se ve (Galat. 1). Luego el hombre puede escomulgar al superior.

2.º El sacerdote escomulga algunas veces en general, por un hurto ó por alguna otra cosa semejante: pero puede suceder que haya cometido él mismo esta falta, ó el superior ó el igual. Luego alguno puede escomulgarse á sí á su igual ó á su superior.

3.º Alguno puede absolver á su superior en el foro penitencial, y también á su igual: como cuando los obispos se confiesan con sus súbditos, y cuando un sacerdote confiesa á otro sus pecados veniales. Luego parece que también pueda escomulgar á su superior ó á su igual.

Por el contrario, la escomunión es acto de jurisdicción. Pero no hay jurisdicción sobre sí; porque en causa propia nadie puede ser juez y reo, ni tampoco en la del superior ó igual. Luego nadie puede escomulgar al superior, ó al igual ó á sí propio.

Conclusion. *Ninguno puede escomulgarse á sí mismo, ni al superior ni al igual.*

Responderémos que por la jurisdicción se constituye alguno en grado de superioridad respecto de aquel sobre quien tiene dicha jurisdicción, puesto que es su juez; así pues, como nadie tiene jurisdicción sobre sí mismo, ni sobre su superior ó igual, por tanto, *nadie puede escomulgarse á sí mismo, á su superior ó á su igual.*

Al argumento 1.º dirémos que el Apóstol habla bajo hipótesis; esto es, si se supusiera que el ángel pecase, pues entónces este no sería superior al Apóstol sino inferior; y no repugna que en las proposiciones condicionales, cuyos antecedentes son imposibles, lo sean también sus consecuentes.

vitandos, áun se admite que pueden escomulgar válida, pero siempre ilícitamente. (Consúltese á San Alfonso, lib. vii, n. 12 Gury De bens. n. 940, Devoti tomo 4.º título 18, párrafo 10).

(2) Aquí habla el Santo de los escomulgados y suspensos no tolerados ó vitandos.

(3) El Santo entiende aquí por jurisdicción la potestad de orden.

(4) La jurisdicción no puede ejercerse sino en los súbditos. De aquí se desprende que solo pueden ser escomulgados, porque solo ellos son súbditos, los hombres, y hombres viadores, adultos, bautizados y que estén bajo la jurisdicción del que escomulga.

Al 2.º que en tal caso nadie es escomulgado, porque respecto á los iguales no tiene imperio.

Al 3.º que la absolucion y la ligadura en el tribunal de la confesion es solamente respecto á Dios, ante el cual alguno superior á otro se hace inferior por el pecado; mientras que la escomunion pertenece al juicio exterior en el que alguno no pierde la superioridad, por el hecho de pecar. Por consiguiente no milita la misma razon en uno y otro fuero. Y, sin embargo, aun en el foro de la confesion, no puede absolverse uno á sí mismo, ni al superior ni al igual de pecado mortal, á menos que le haya sido dada comision al efecto; mas sí de los pecados veniales (1) porque estos se perdonan por todos los sacramentos que confieren la gracia. Luego la remision de los pecados veniales es una consecuencia de la potestad del órden.

**ARTÍCULO V. — Puede darse sentencia de escomunion contra una colectividad?**

1.º Parece que puede darse sentencia de escomunion contra una comunidad; porque sucede que una sociedad puede coaligarse en la malicia. Pero se puede lanzar escomunion por una malicia, en la que alguno sea contumaz. Luego puede escomulgarse á una colectividad.

2.º Lo que es gravísimo en la escomunion es la separacion de los sacramentos de la Iglesia. Y á veces toda una ciudad se pone en entredicho *à divinis*. Luego tambien puede ser escomulgada alguna colectividad.

Por el contrario, la Glosa de San Agustin (interl. sup. illud: *vis, imus, etc.*, et hab. ex Ang. epist. 250 ó 75; y cap. *Si habes* 24, q. 3 y c. *Romana* De sent. excom. in 6) dice que no se debe escomulgar al príncipe ni á la multitud.

**Conclusion.** [1] *Cada individuo de una comunidad puede ser escomulgado, pero no la misma comunidad.* [2] *La*

(1) Esta opinion no se admite ya en las aulas católicas; porque aun cuando sean pecados veniales, necesita el confesor de la jurisdiccion para su absolucion sacramental. Ahora que, sin necesidad del sacramento, estas faltas pueden perdonarse por el uso de los sacramentales.

(2) Hé aquí el decreto de Inocencio IV en el concilio de Lyon y xiii general, celebrado en 1245, en el cap. *Romana* citado en el texto. *Prohibítmus completamente lanzar sentencia de excomunion contra alguna comunidad ó colegio, queriendo así evitar*

*Iglesia, que debe imitar el juicio de Dios, rectamente ha ordenado que no sea escomulgada una comunidad.*

Responderémos, que no se debe escomulgar á alguno sino por el pecado mortal: y este consiste en el acto, y el acto no es ordinariamente de la comunidad, sino de las personas singulares: por cuya razon *cada individuo de ella puede ser escomulgado, mas no la misma comunidad.* Y si á veces algun acto pertenece tambien á toda la multitud como cuando muchos conducen una embarcacion, que no podría serlo por un solo individuo, sin embargo, no es probable que alguna comunidad consienta toda de tal modo en el mal, sin que haya algunos disidentes. Y puesto que *no es propio de Dios que juzga toda la tierra, condenar al justo con el impio*, como se dice (Gen. 18), por eso *la Iglesia que debe imitar el juicio de Dios, estableció pródidamente que no fuera escomulgada una comunidad* (2), por temor de que se arrancase el buen trigo con la cizaña.

La respuesta al argumento 1.º es evidente despues de lo dicho, de que no es creible que toda una comunidad se haga culpable de una falta.

Al 2.º que la suspension no es una pena tan grande como la escomunion, porque los suspensos no están privados de los sufragios de la Iglesia como los escomulgados. Por consiguiente, tambien alguno queda suspenso sin pecado propio; así como todo un reino se pone en entredicho (3) por el pecado del rey. Y por tanto no hay semejanza ni paridad entre la escomunion y la suspension.

**ARTÍCULO VI. — El que es escomulgado una vez, puede serlo todavía?**

1.º Parece que el que es escomulgado una vez no pueda serlo en adelante porque (1 Cor. 5, 12) dice el Apóstol *¿qué me va á mí en juzgar de aquellos que están fuera?* Pero los escomulgados están

*el peligro de las almas que de ahí puede originarse, puesto que acontece á veces que los inocentes sean castigados; sino que solo en particular lo sean aquellos de la comunidad ó colegio, cuya culpabilidad conste.*

(3) La escomunion es siempre personal, pero el entredicho puede ser local. Así consta de lo resuelto por Bonifacio VIII en el cap. *Quamquam pedagiorum exactiones* (De sent. excom. 6.º). El entredicho, segun los canonistas, ademas de locales personal y mixto, general y particular.

fuera de la Iglesia. Luego la Iglesia no tiene ya autoridad sobre ellos, para escomulgarlos de nuevo.

2.º La escomunion es cierta separacion de las cosas divinas y de la comunion de los fieles ; pero cuando alguno es privado de una cosa no puede ser privado de nuevo de la misma cosa. Luego un escomulgado no puede ser escomulgado nuevamente.

Por el contrario, la escomunion es cierta pena y remedio medicinal; y todas las penas y remedios se reiteran cuando la causa lo exige. Luego puede reiterarse la escomunion.

**Conclusion.** *Aquel que está escomulgado con una sola escomunion, puede serlo por otras, siempre que haya causa para ello.*

Responderémos que *aquel que es escomulgado por una escomunion puede serlo de nuevo, ya por reiteracion de la misma escomunion para mayor confu-*

sion suya, para que así salga del pecado ; ya por otras causas ; y entónces hay tantas escomuniones principales, cuantas son las causas, por las que alguno es escomulgado.

Al argumento 1.º dirémos, que el Apóstol habla de los paganos y otros infieles, que no tienen el carácter, por el cual sean contados entre el pueblo de Dios. Pero como el carácter bautismal, por el que uno forma parte del pueblo de Dios, es indeleble, síguese que el bautizado permanece siempre de algun modo en la Iglesia ; y así la Iglesia puede juzgarle siempre.

Al 2.º que la privacion, aunque no sea susceptible en sí misma *de más ni de menos*, lo es, sin embargo, por relacion á su causa, y en tal concepto, la escomunion puede ser reiterada ; y más alejado está de los sufragios de la Iglesia el que ha sido escomulgado muchas veces, que el que lo ha sido una solamente.

## CUESTION XXIII.

### De la participacion con los escomulgados.

1.º Es permitido comunicar con el escomulgado en las cosas puramente temporales? — 2.º El que comunica con el escomulgado está escomulgado? — 3.º El comunicar con el escomulgado en los casos no concedidos, es siempre pecado mortal?

**ARTÍCULO I.** — *¿Es permitido comunicar con el escomulgado en las cosas puramente temporales?*

1.º Parece que sea lícito comunicar con el escomulgado en las cosas puramente temporales; porque la escomunion es acto de la potestad de las llaves. Es así, que la potestad de las llaves se estiende únicamente á las cosas espirituales. Luego por la escomunion no se prohíbe que uno pueda comunicar con otro en las cosas corporales.

2.º «Lo que ha sido establecido por » la caridad, no combate contra ella» (Vide. C. 11, a. 1, arg. 1.º). Pero se-

gun el precepto de la caridad estamos obligados á socorrer á nuestros enemigos, lo cual no puede hacerse sin alguna comunicacion. Luego es permitido comunicar con el escomulgado en las cosas corporales.

Por el contrario, dicese (1 Cor. 5, 11): *con este tal, ni aun tomar alimento.*

**Conclusion.** [1] *En las cosas puramente temporales puede comunicarse con aquel que esté escomulgado con escomunion menor.* [2] *Con el que lo esté en escomunion mayor no puede comunicarse, á ménos que eso se ignore, ó exista alguna razon de necesidad ó provecho espiritual.*

Responderemos, que hay dos clases de excomunión, una es la menor, que separa únicamente de la participación de los sacramentos, pero no de la comunión de los fieles: y, por tanto, es permitido comunicar con el excomulgado de esta manera; pero no es permitido conferirle los sacramentos. La otra es la excomunión mayor: y esta separa al hombre de los sacramentos de la Iglesia y de la comunión de los fieles; y por esto no es permitido comunicar con el excomulgado de este modo (1). Pero, puesto que la Iglesia impone la excomunión para curar, no para hacer perecer, síguese que hay cosas que están exceptuadas de esta medida general, en las cuales es permitido comunicar, esto es, en las que pertenecen á la salvación, porque de las tales puede hablar el hombre con el excomulgado, y unir á ellas otras palabras, para que con la familiaridad de la conversacion se reciban más fácilmente las palabras de salvación. Exceptuáanse también las personas que deben proveer ó cuidar especialmente del excomulgado, esto es, la mujer, hijo, siervo, colono y criado; mas esto debe entenderse de los hijos no emancipados, y no de los emancipados, que deben evitar el trato con su padre. Respecto de otros, se entiende que les es permitido comunicar con el excomulgado, si le estaban sometidos ántes de la excomunión, mas no si lo están despues de ella. Otros entienden que los superiores pueden lícitamente comunicar con los inferiores; otros, empero, dicen lo contrario. Pero al menos deben comunicar en las cosas, respecto de las cuales están ligados entre sí, porque así como los inferiores están obligados á respetar á sus superiores, así estos á subvenir á las necesidades de aquellos. Hay ciertos casos exceptuados, v. g., cuando se ignora la excomunión, y cuando algunos son peregrinos ó viajeros en el país de los excomulgados, los cuales pueden lícitamente comprar y recibir de ellos limosna: y asimismo, si alguno ve en necesidad á un excomulgado, porque entonces está obligado á socorrerle por precepto de caridad. Todas estas cosas están contenidas en el siguiente verso:

(1) Téngase presente lo dicho en la nota 1, pág. 112 al artículo 3.º de la cuestion anterior. Santo Tomás habla del de-

*Utile, lex, humile, res ignorata, necesse.*

de modo que *utile* se refiera á las palabras de salvación, *lex* al matrimonio, *humile* á la sumisión; las demas son evidentes por sí mismas.

Al argumento 1.º dirémos que las cosas corporales se ordenan á las espirituales; y por esto la potestad que se extiende á las cosas espirituales, puede extenderse también á las corporales, como el arte, que tiene por objeto el fin, impera sobre los medios á él conducentes.

Al 2.º que en aquel caso en que alguno está obligado á comunicar con otro por precepto de la caridad no se prohíbe esta comunicacion segun resulta de lo dicho.

ARTÍCULO II. — *«El que tiene relacion con el excomulgado, está excomulgado»*

1.º Parece que el que comunica con el excomulgado, no está excomulgado; porque más separado está de la Iglesia un gentil que un excomulgado. Y el que tiene relacion con un gentil ó judío no está excomulgado. Luego tampoco aquel que comunica con un cristiano excomulgado.

2.º Si aquel que comunica con algun excomulgado, está excomulgado, por igual razon lo estará el que comunica con él, y así se procedería hasta lo infinito; lo cual parece absurdo. Luego no está excomulgado el que comunica con el excomulgado.

Por el contrario, el excomulgado se halla colocado fuera de la comunión. Luego el que comunica con él se aparta de la comunión de la Iglesia, y en este concepto parece que esté excomulgado.

*Conclusion.* *El participante con el excomulgado está también excomulgado á veces con excomunión mayor, á veces con la menor.*

Responderémos, que la excomunión puede ser impuesta á alguno de dos modos: 1.º de tal modo que el excomulgado lo sea con todos los que han tomado parte con él en el acto causa de la excomunión; y en este caso no hay duda que

recho canónico vigente en el siglo XIII y las disposiciones de Martino V son del siglo XV.

el que tomó parte con él en el hecho está escomulgado con escomunión mayor; 2.º puede estarlo simplemente, y entonces ó participa alguno con él en el crimen dándole consejo, ayuda ó favor; y así es nuevamente escomulgado con escomunión mayor (1); ó está en relación con él en otras cosas como en la conversación, en el trato ó en la comida; y así está escomulgado con escomunión menor.

Al argumento 1.º dirémos, que la Iglesia no tiene intención de corregir á los infieles como á los fieles, cuyo cuidado la incumbe; y por esto, no aleja á los que escomulga de la comunicación con los infieles, como de la de los fieles sobre los cuales tiene alguna potestad.

Al 2.º que es permitido comunicar con el escomulgado con escomunión menor; y así la escomunión no pasa á tercera persona.

**ARTÍCULO III. — ¿El tener comunicación con el escomulgado en los casos no concedidos es siempre pecado mortal?**

1.º Parece que el tener comunicación con el escomulgado en los casos no concedidos es siempre pecado mortal, porque hay una decretal que dice (Cap. *Saceris*, de his que vi metuque etc. «que » por temor á la muerte, nadie debe tener » relación con el escomulgado, porque » se debe sufrir ántes la muerte que co- » meter un pecado mortal». Pero esta razón no tendría valor, si el comunicar con un escomulgado no fuera siempre pecado mortal. Luego, etc.

2.º Obrar contra el precepto de la Iglesia es pecado mortal. Es así, que la Iglesia manda que nadie comunique con el escomulgado. Luego el comunicar con él es pecado mortal.

3.º Nadie está impedido de recibir la Eucaristía por el pecado venial. Pero el que comunica con el escomulgado en los casos no concedidos, está impedido de la percepción de la Eucaristía, puesto que

(1) Para todo esto no hay más que atenderse al texto de la sentencia, donde claramente se consignará los que en la escomunión van comprendidos. Si de la escomunión nada se infiere, pues está simplemente lanzada contra alguno, téngase presente que con el escomulgado podemos tratar, pues ahora no hay los inconvenientes que había hasta los tiempos del Concilio de Constanza, en que Martino V modificó el rigor de las censuras. Según la bula *Ad evitanda* solo debemos evitar; 1.º al que ponga manos violentas en algún clérigo; 2.º al que por juez competente esté *nominatim* escomulgado y pública-

mente denunciado como tal, ó bien, si ya estaba escomulgado, que el juez publique que debe evitársele. Concluiremos diciendo que si bien la Iglesia nos permite tratar con los escomulgados, sin más limitación que las dichas, queda sin embargo en pie la obligación que tenemos de no contagiarnos con su trato y de cumplir lo que el Apóstol prevenía á Tito (iii v. 10). *Huye del hombre hereje despues de la primera y segunda corrección.*

4.º Nadie debe ser escomulgado con escomunión mayor, sino por el pecado mortal. Pero alguno según el derecho (cap. 3, 4, 16 y sig. 11, q. 3), puede ser escomulgado con escomunión mayor por comunicar con el escomulgado. Luego el comunicar con este es pecado mortal.

Por el contrario: nadie puede absolver del pecado mortal, sino tiene jurisdicción sobre él. Pero cualquier sacerdote puede absolver de la comunicación con los escomulgados. Luego no es pecado mortal.

Además, la pena debe ser proporcionada á la gravedad del pecado (Deut. 26). Pero por la comunicación con los escomulgados no se establece la pena, debida al pecado mortal, sino más bien la debida al venial. Luego esta comunicación no es pecado mortal.

*Conclusion. Solamente el que participa con el escomulgado en el crimen, ó in divinis, ó por desprecio á la Iglesia, peca mortalmente.*

Responderémos, que algunos dicen que cuando alguien tiene relación con el escomulgado, ya de palabra ó de cualquiera de los modos dichos (a. 2), según los cuales no le es permitido tener comunicación con él, peca mortalmente; y solo hay excepción para los casos concedidos por el derecho (cap. *Quoniam*, 11, q. 3). Mas como parece demasiado grave que el hombre peque mortalmente por que dirija una palabra al escomulgado, y que además los autores de la escomunión echarían así un lazo de perdición sobre una multitud de fieles, que se volvería contra ellos; por eso parece más probable á otros que *no siempre peque mortalmente, sino cuando participa del delito ó comunica con el escomulgado en las cosas divinas ó lo hace en desprecio de la Iglesia* (2).

(2) Aplicando la doctrina del Santo á los escomulgados vi-  
tando, según lo advertido en la precedente nota, resulta que

Al argumento 1.º dirémos que aquella decretal habla de la participacion en las cosas divinas. O bien debe decirse, que semejante razon es aplicable al pecado mortal y al venial, en cuanto á que así como el pecado mortal no puede ser una buena accion, tampoco el venial, y por tanto, así como el hombre debe sufrir ántes la muerte que pecar mortalmente, así tambien ántes que pecar venialmente con relacion á la manera con que debe evitar este pecado.

Al 2.º que el precepto de la Iglesia se refiere directamente á las cosas espirituales y por consecuencia á los actos legítimos; así, pues, el que comunica con el escomulgado en las cosas divinas obra

---

soló se incurre en pecado mortal por esa comunicacion en estos dos casos: 1.º cuando uno es cómplice en el crimen criminoso, es decir, en la contumacia, por la que no solo se aprueba el crimen que motivó la censura, sino que se agrava ese pecado con impedir de cualquier modo la absolucion del escomulgado: 2.º cuando uno es cómplice comunicando en las cosas divinas con aquellos sobre quienes pesa una excomunion. Aunque el Santo Doctor pone ademas un tercer caso, que es el desprecio de la autoridad de la Iglesia; San Alfonso nada dice de esto, ni los demas moralistas, sin duda porque ese pecado no es privativo del caso de la excomunion, sino que se estiende á todos los demas actos de potestad que la Iglesia ejerce en el vasto imperio de la Religion.

contra el precepto, y peca mortalmente; mas el que comunica con él en otras, obra fuera del precepto, y peca venialmente.

Al 3.º que á veces tambien es alejado alguno de la Eucaristía sin culpa alguna; como se ve en los suspensos ó en los que se hallan en entredicho; porque algunas veces se imponen tales penas á alguno por la culpa de otro que se castiga en ellos.

Al 4.º que aunque comunicar con el escomulgado sea pecado venial, sin embargo, comunicar con insistencia es pecado mortal. Y en este concepto puede ser escomulgado alguno segun el derecho.

---

Aunque nada dice el Santo aqui, advertirémos con San Alfonso que en esa comunicacion con los escomulgados vitandos se debe considerar no solo el pecado que se comete, sino la pena en que se incurre. Pues bien; por esa comunicacion, sea en las cosas divinas, sea en las humanas ó civiles, solo se incurre en excomunion menor, con escepcion de los tres casos siguientes en que se incurre en la mayor. 1.º Cuando á sabiendas comunican un clérigo con el vitando y denunciado como tal por el Pontífice. 2.º Cuando la excomunion está lanzada contra alguno y juntamente contra los participantes. 3.º Cuando á ciencia cierta comunican el crimen criminoso con alguno (San Alf. lib. vii, n. 196, 199).



## CUESTION XXIV.

### De la absolucion de la excomunion.

1.º Cualquier sacerdote puede absolver de la excomunion al súbdito suyo? 2.º Puede ser absuelto alguno de la excomunion contra su voluntad? 3.º Puede alguno ser absuelto de una comunion y no de otra?

ARTÍCULO I. — *¿Cualquier sacerdote puede absolver de la excomunion al súbdito suyo?*

1.º Parece que cualquier sacerdote puede absolver de la excomunion al súbdito suyo; porque mayor es el vínculo del pecado que el de la excomunion. Pero todo sacerdote puede absolver del pecado al súbdito suyo. Luego con mayor razon de la excomunion.

2.º Quitada la causa se quita el efecto. Pero la causa de la excomunion es el pecado mortal. Luego, así como todo sacerdote puede absolver de aquel pecado mortal, podrá igualmente absolver de la excomunion.

Por el contrario, es propio de la misma potestad excomulgar y absolver al excomulgado. Pero los sacerdotes inferiores no pueden excomulgar á sus súbditos. Luego ni absolverlos.

**Conclusion.** [1.ª] *Ademas de la excomu-*

*nion menor puede tambien cualquier sacerdote absolver de la mayor, con tal que sea à jure y á ninguno esté reservada. [2.ª] Solo el juez que excomulgó ó el superior suyo puede absolver de la excomunion à iudice, fuera del caso de necesidad.*

Responderémos, que el que puede absolver del pecado de la participacion, puede absolver de la excomunion menor. Pero si la excomunion es mayor, ó es proferida por un juez (1) en este caso *aquel que la impuso ó su superior pueden absolver de ella; ó ha sido pronunciada en derecho; y entonces el obispo ó tambien el mismo sacerdote (2) pueden absolver* excepto en seis casos, que se reservó el autor del derecho, es decir, el Papa; á saber: 1.º cuando alguno pone la mano sobre algun clérigo ó religioso; 2.º cuando alguno destruye una iglesia y es denunciado; 3.º cuando la incendia y es denunciado; 4.º cuando alguno comu-

(1) Una de las divisiones que de las censuras se hacen es la de que Santo Tomás habla en este pasaje. Las censuras *à jure*, ó sea *de derecho* son, segun San Alfonso (I, VII, n. 6) « las » consignadas en los cánones, constituciones ó estatutos eclesiásticos por ley estable ó permanente ». Censuras *à iudice*, ó sea decretadas por el juez (que los canonistas llaman tambien *ad homine*) son « las impuestas por un juez ó prelado á manera » de mandato ó sentencia judicialia ». (Véase á nuestro ilustre Suarez, quien explica con gran claridad las diferencias de estas dos censuras, en su Disp. 3. Sect. 1, n. 2 de Cens.).

(2) De toda censura, que no esté especialmente reservada, puede el sacerdote absolver en el tribunal de la penitencia; y de aquí que, antes de proferir las palabras de la absolucion, debe, segun el ritual, absolver de cualquier vínculo de excomunion, suspension ó entredicho. Para la mejor inteligencia de este punto añadamos dos palabras más sobre este tema de la absolucion de las censuras. De cualquiera de ellas puede absolver quien la impuso, el superior y sucesor del mismo, ó

un delegado por cualquiera de ellos. Los obispos, en virtud del capitulo *Liceat* del Tridentino (sesion 24, cap. 6 de Reform.), confirmada recientemente la facultad que ese capitulo les concede por la bula *Apostolicæ sedis*, pueden absolver de todas las censuras ocultas, aun de las reservadas al Papa, sin más limitacion que las doce que el Pontífice se reservó de un modo especial en ese importantísimo documento de la Santidad de Pio IX. Aun respecto á estas los Doctores convienen que, cuando hay impedimento en el individuo para acudir al Papa, el caso deja de ser papal y se convierte en episcopal. Los simples sacerdotes ya hemos dicho que en el tribunal de la penitencia pueden absolver de cualquier censura no reservada al Papa ó al obispo: solo añadiremos que, segun San Alfonso, esa absolucion vale hasta para el foro esterno, cuya sentencia es la más seguida, sin más requisito, dice Suarez, que el que conste haber sido absuelto en confesion quien vivía bajo el peso de la censura.

nica á sabiendas en las cosas divinas con los escomulgados nominalmente por el Papa ; 5.º cuando uno falsifica las cartas de la Sede Apostólica ; 6.º cuando alguno comunica en el delito con los escomulgados ; pues no debe ser absuelto en estos casos sino por aquel que ha lanzado la excomunion, áun cuando no sea súbdito suyo ; á menos que por la dificultad de llegar hasta él, sea absuelto por el obispo ó el sacerdote propio, dada caucion juratoria que acudirá al mandato de aquel juez que pronunció la sentencia. Sobre el primer caso hay ocho escepciones: 1.º en peligro de muerte, en el que todo sacerdote puede absolver de cualquier excomunion ; 2.º si es portero de algun magnate, y no le maltrató por odio ó de propósito ; 3.º si la persona que hiere es mujer ; 4.º si es siervo y el señor sufriera algun daño por su ausencia, de la que no tiene culpa ; 5.º si un regular golpea á otro regular, á menos que no lo haga con exceso ; 6.º si es pobre ; 7.º si es impúbere, ó anciano ó enfermo ; 8.º si le tiene enemistad capital. Hay tambien siete casos en que no se incurre en excomunion hiriendo á un clérigo, á saber : 1.º si se hace para corregirle, como el maestro ó el prelado ; 2.º si es por broma y lo hace ligeramente ; 3.º si le encuentra en malos tratos con su mujer ó madre ó hermana ó hija ; 4.º si el que le pega lo hace por repeler la fuerza con la fuerza ; 5.º si ignora que es clérigo ; 6.º si ve que está en apostasia despues de tres amonestaciones ; 7.º si el clérigo se dedica á una profesion contraria, como si se hace militar ó se hace bígamo.

Al argumento 1.º dirémos, que aunque el vínculo del pecado sea mayor en absoluto que el de la excomunion, sin embargo, respecto de algo, el vínculo de esta es mayor en cuanto no solo obliga respecto á Dios, sino tambien ante la Iglesia. Y por esto para absolver de la excomunion se requiere la jurisdiccion en el fuero eterno, mas no en la absolucion del pecado, ni tampoco la caucion del juramento, como se exige en la absolucion de la excomunion ; puesto que por medio del juramento se terminan las controversias que hay entre los hombres, segun el Apóstol (Heb. 6).

Al 2.º que como el escomulgado no es

partícipe de los sacramentos de la Iglesia, el sacerdote no puede absolverle de la culpa si ántes no lo es de la excomunion.

#### ARTÍCULO II. — Puede ser absuelto alguno contra su voluntad?

1.º Parece que nadie puede ser absuelto contra su voluntad ; porque las cosas espirituales no son dadas á alguno contra su voluntad. Pero la absolucion de la excomunion es un beneficio espiritual. Luego no puede otorgarse contra la voluntad de alguno.

2.º La causa de la excomunion es la contumacia (1). Pero cuando alguno no quiere ser absuelto, despreciando la excomunion, entonces es principalmente contumaz. Luego no puede ser absuelto.

Por el contrario, la excomunion puede imponerse á alguno contra su voluntad ; y las cosas que suceden contra la voluntad pueden ser removidas contra la misma, como se ve respecto de los bienes de fortuna. Luego la excomunion puede ser quitada á alguno contra su voluntad.

*Conclusion.* La excomunion, así como puede ser impuesta á alguno contra su voluntad, así tambien podrá ser absuelto de ella no queriéndolo.

Responderémos, que el mal de la culpa y de la pena difieren, en que el principio de la culpa está en nosotros, porque todo pecado es voluntario ; y el principio de la pena á veces está fuera de nosotros ; pues no se requiere para la pena el que sea voluntaria ; ántes bien, es de la razon de la pena el ser contra la voluntad. Y por eso, así como los pecados no se cometen sino contra la voluntad, así no se perdonan á alguno contra su voluntad. Pero así como la excomunion puede ser impuesta á alguno contra su voluntad, así tambien podrá ser absuelto de ella no queriéndolo.

Al argumento 1.º dirémos, que la proposicion es verdadera respecto de los bienes espirituales que consisten en nuestra voluntad, como son las virtudes, que no pueden perderse cuando no se quiere ; pues la ciencia, aunque sea un bien es-

(1) Esa es la causa inmediata y próxima ; aunque la mediata es el pecado, cuya obstinacion en él da márgen á que la Iglesia le castigue.

piritual puede sin embargo perderse, áun no queriendo, por debilidad. Y por tanto, esta razon no es congruente á nuestra tésis.

Al 2.º que áun subsistiendo la contumacia, se puede quitar la excomunion que se ha impuesto con justicia, si se ve que esto puede reportar utilidad á aquel á quien se ha impuesto como medicina dicha excomunion.

**ARTÍCULO III. — Puede ser absuelto alguno de una excomunion sin serlo de todas?**

1.º Parece que alguno no puede ser absuelto de una excomunion, si no lo es de todas; porque el efecto debe ser proporcionado á su causa. Y la causa de la excomunion es el pecado, Luego como no puede ser absuelto alguno de un solo pecado sin serlo de todos, síguese que es lo mismo respecto de las excomuniones.

2.º La absolucion de la excomunion se hace en la Iglesia. Pero el que está bajo el peso de una excomunion se halla fuera de la Iglesia. Luego cuando queda una excomunion, no puede ser absuelto de la otra.

Por el contrario: la excomunion es cierta pena. Pero se libra alguno de una pena, quedando otra. Luego puede ser absuelto de una excomunion quedando subsistente otra.

*Conclusion. Puede uno ser absuelto de una excomunion, permaneciendo otras, especialmente si las excomuniones han sido impuestas por distintos jueces.*

Responderémos, que las excomuniones no tienen entre sí conexion, y por esto es posible que alguno sea absuelto de una y quede la otra. Mas acerca de esto, debe saberse que á veces es excomulgado alguno, con muchas excomuniones por un solo juez; y entonces cuando es absuelto de una se entiende que lo es de todas, á no espresarse lo contrario; ó cuando uno pide solamente la absolucion de una causa de excomunion, aunque sin embargo esté excomulgado por muchas. A veces es excomulgado con muchas excomuniones por diversos jueces; y entonces, absuelto de una excomunion, no es por esto absuelto de otra; á menos que todos los otros confirmen, á peticion suya, esa misma absolucion, ó que todos hayan encargado á uno solo absolverle (1).

Al argumento 1.º dirémos, que todos los pecados tienen conexion en la separacion de la voluntad de Dios y la remision de estos no puede tener lugar con esta separacion; y por esto un pecado no puede ser perdonado sin el otro. Pero las excomuniones no tienen tal conexion: ni ademas la absolucion de la excomunion es impedida por la oposicion de la voluntad, segun he dicho (aquí, y a. 2). Luego esta razon no es concluyente.

Al 2.º que, como se está fuera de la Iglesia por muchas causas, así es posible que esta separacion sea quitada respecto de una sola y quede respecto de otra.

(1) Cuando quien absuelve es el Pontífice, dicho se está que absuelve de todas las censuras, si manifiesta que absuelve generalmente de todo.

## CUESTION XXV.

### De la indulgencia considerada en sí misma.

Examinaremos en esta cuestion las indulgencias: 1.º en sí mismas. 2.º sus autores. 3.º los que las reciben. Acerca de lo primero, consideraremos tres puntos:

1.º Por la indulgencia puede remitirse algo de la pena satisfactoria? — 2.º Las indulgencias valen cuanto indican? — 3.º Deben concederse indulgencias por un socorro temporal?

ARTÍCULO I. — *¿Por medio de la indulgencia puede perdonarse algo de la pena satisfactoria?* (1)

1.º Parece que por la indulgencia no puede perdonarse algo de la pena satisfactoria; porque sobre aquello (II. Tim. 2): *negare se ipsum non potest*. Dice la Glosa (interl. Petri. Lombard. « Que lo » haría si no cumpliera sus palabras». Pero él mismo dice (Deut. 25, 5): *que el número de los azotes será proporcionado al pecado*. Luego no puede perdonarse algo de la pena satisfactoria tasada segun la estension de la culpa.

2.º El inferior no puede absolver á alguno de una cosa á la cual le obligó el superior. Pero Dios absolviendo de la culpa obliga á la pena temporal, como dice Hugo de San Víctor (trat. 6, Sum. sent., c. 11). Luego ningun hombre puede absolver de aquella pena, perdonando algo de ella.

3.º Pertenece á la potestad de excelencia producir los efectos de los sacramentos sin ellos. Pero nadie tiene la po-

testad de excelencia en los sacramentos sino Cristo. Luego como la satisfaccion es parte del sacramento de la penitencia, que obra para la remision de la pena de vida, parece que ningun hombre pueda perdonar lo debido de la pena sin la satisfaccion.

4.º La potestad no ha sido dada á los ministros de la Iglesia para destruccion, sino para edificacion. Pero pertenecería á la destruccion, si la satisfaccion que ha sido introducida en beneficio nuestro, como remedio, fuese destruida. Luego la potestad de los ministros de la Iglesia no se estiende á esto.

Por el contrario: dice San Pablo (II Cor. 2, 10): *pues yo tambien si algo he condonado, lo he condonado por vosotros en la persona de Cristo*, es decir, segun la Glosa (interl.): « lo he condonado » como si Cristo lo hubiere condonado ». Pero Cristo podía perdonar sin satisfaccion alguna la pena del pecado, como se ve (Joan. 8) de la mujer adúltera. Luego tambien pudo San Pablo, y de consiguiente, tambien lo puede el Papa, que

(1) Es indecible la algarazca y confusion que los protestantes han levantado neciamente contra la doctrina de las indulgencias. Sabido es que ese fue el pretexto de Lutero para lanzarse al camino de la herejía. Antes que los protestantes habianse distinguido en tan abominable empresa los montanistas, valdenses y wiclefitas, así como despues los han seguido los jansenistas y aún muchos que se llaman católicos. De toda la doctrina que el Santo Doctor espone en esta cuestion se infiere lo mismo que la Iglesia nos enseñó siempre y particularmente en el Tridentino (sesion 25, en el Decreto de Indulgencias) cuyas doctrinas, por orden colocadas en cuanto á su certidumbre, son las siguientes. Es de fe: 1.º que la Iglesia ha recibido de Dios la potestad de conceder indulgencias; 2.º que

el uso de las mismas es muy saludable al pueblo cristiano. Es próximo á fe: 1.º que á los fieles se les perdonan las penas debidas por los pecados ya perdonados, que es el punto directamente probado por el Angélico en este primer artículo; 2.º que estas indulgencias valen por modo de sufragio, á las benditas ánimas; 3.º y por fin, que hay en la Iglesia un tesoro, ó sea, la reunion de todos los méritos de Jesucristo, los Santos y elegidos, cuya distribucion pertenece á la misma Iglesia, ó sea, al Romano Pontífice y á los obispos. Esta es la doctrina católica que debe ser defendida y profesada. Las demas cuestiones que hay sobre este punto pertenecen á los teólogos católicos, las cuales en nada afectan á la integridad de la doctrina espuesta.

no tiene menor potestad en la Iglesia que la que tuvo San Pablo.

Ademas, la Iglesia universal no puede errar, puesto que aquel, *que fue oído por su reverencia*, (Heb. 5, 7), dijo á San Pedro, (sobre cuya confesion de fe está fundada la Iglesia), *yo he rogado por tí, para que no falte tu fe*. (Luc. 22, 32). Pero la Iglesia universal, aprueba y establece las indulgencias. Luego tienen algun valor.

**Conclusion.** [1] *Las indulgencias valen para la remision de la pena que queda despues de la contricion, confesion y absolucion, sea que esa pena esté impuesta por el confesor, sea que no lo esté, por ejemplo, aquella que debe padecerse en el purgatorio, segun el juicio de Dios.* [2] *El valor de las indulgencias es lo mismo para el fuero de la Iglesia que para el de Dios.*

Responderémos, que todos están de acuerdo en que las indulgencias valen algo, puesto que sería impío decir que la Iglesia hiciera algo vanamente. Pero algunos dicen que no sirven para absolver del reato de la pena, que uno merece en el purgatorio, segun el juicio de Dios: sino que sirven para absolver de la obligacion, por la que el sacerdote obligó al penitente á alguna pena, ó á la que tambien está obligado por la ley canónica. Mas esta opinion no parece verdadera, 1.º porque es espresamente contraria al privilegio dado á San Pedro, á quien se ha dicho (Matth. 16), que todo lo que perdonare en la tierra, será perdonado en el cielo. Luego *la remision que se hace en cuanto al fuero de la Iglesia, vale tambien ante el tribunal de Dios.* 2.º Ademas la Iglesia que esta-

blece estas indulgencias, haría más mal que bien, puesto que absolviendo de las penitencias impuestas, dejaría espuesto al penitente á otras más graves cuales son las del purgatorio. Y por esto debe decirse, *que valen ya en cuanto al tribunal de la Iglesia, ya en cuanto al juicio de Dios para la remision de la pena que queda despues de la contricion, y confesion y absolucion, sea que esté impuesta ó no lo esté.* La razon por la que pueden valer es la unidad del cuerpo místico en la cual hay muchos individuos que hicieron muchas obras de penitencia que no debieron hacer, y sufrieron pacientemente injustas tribulaciones, por las que hubieran podido espíar una multitud de penas si las hubieran debido: la abundancia de sus méritos es tan grande, que escede á toda la pena debida por todos los que ahora viven, y principalmente por los méritos de Cristo, los cuales aunque obran en los sacramentos, no se incluye, sin embargo, su eficacia en ellos, sino que escede por su poder á la de estos. Se ha dicho ántes (C. 13, a. 2), que uno puede satisfacer por otro. Pero los santos, en los que se encuentra esta superabundancia de obras satisfactorias, no las han producido de una manera determinada para tal ó cual persona que necesita el perdon (pues de otro modo este le obtendría sin ninguna indulgencia), sino que las han hecho en general para toda la Iglesia (1), como el Apóstol decía, *que cumplía en su carne lo que resta de los sufrimientos de Cristo por el cuerpo de él que es la Iglesia*, á la cual escribe (Coloss. 1, 24). Y así los predichos méritos son comunes de toda la Iglesia (2). Ahora bien, las cosas que son comunes á una multitud,

(1) A propósito de esta bellísima teoría y consoladora doctrina de la Iglesia, dice el ilustre conde de Maistre (en sus *Soirées de Saint Petersburg*, tomo 2.º tarde décima) contra los protestantes. « No hay padre de familia protestante que no haya concedido indulgencias en su casa; que no haya concedido un perdon al hijo malo por la intercesion y méritos de otro de quien está contento. No hay soberano protestante que no haya concedido cincuenta dias de indulgencia en su reinado, dando un empleo, perdonando ó conmutando una pena, etc., por los méritos de los padres, de los hermanos, de los hijos ó de sus antepasados. Este principio es tan general y tan natural, que se le ve á cada momento influyendo en los actos de la justicia humana. El cristianismo nos muestra otra distinta balanza (que la de Júpiter): de un lado todos los crimenes; de otro todas las satisfacciones. De esta parte las buenas obras de todos los hombres, la sangre de los mártires, los sacrificios y lágrimas de la inocencia acumulándose sin tregua para equilibrar el mal, el cual,

» desde el origen del linaje humano, vierte sin cesar en el otro plato sus aguas emponzoñadas. Es preciso que al fin el plato de la balanza en que está la salud, arrastre á su contrario; y para acelerar esta obra universal, cuya espectacion hizo gemir al linaje humano (Ad Rom. viii, 22) basta que el hombre quiera. No solo disfruta de sus propios meritos, sino tambien de las satisfacciones de otros que le son imputadas por la justicia eterna, con tal que él haya querido, ó se haya hecho digno de esta reversion (*réversibilité*). Nuestros hermanos separados nos han disputado este principio, como si la redencion, que ellos con nosotros adoran, hubiera sido otra cosa que una grande indulgencia concedida al mundo por los méritos infinitos del Inocente por escelencia, voluntariamente inmolado por los hombres. La cita es larga, pero contundente.

(2) De estos méritos consta el tesoro de la Iglesia y ya hemos dicho que este punto es próximo á fe. Clemente VI fue el primero que se sirvió de esta palabra en la constitucion *Unigeni-*

son distribuidas á cada uno de sus miembros segun la voluntad de aquel que es el jefe de ella; por lo tanto, así como uno conseguiría la remision de la pena, si otro satisficiera por el, así, si se le distribuye la satisfaccion de otro, por el que puede hacerlo.

Al argumento 1.º dirémos, que la remision que se hace por medio de las indulgencias, no destruye la proporcion que debe haber entre la pena y la culpa, puesto que por la culpa de uno, sufrió espontáneamente otro la pena, segun lo dicho.

Al 2.º que aquel que recibe las indulgencias, no es absuelto absolutamente hablando del débito de la pena, sino que se la da para que con ellas pague lo debido.

Al 3.º que el efecto sacramental de la absolucion, es la disminucion del reato: y este efecto no se produce por las indulgencias. Pero aquel que las concede paga de los bienes comunes de la Iglesia, la pena por aquel que la debía, como se infiere de lo dicho.

Al 4.º que obtenemos de la gracia mayor remedio contra los pecados que debemos evitar, que del hábito que tenemos de hacer obras buenas. Y como el que recibe las indulgencias está dispuesto á la gracia por los sentimientos que concibe, relativamente á la causa porque le son concedidas las indulgencias, síguese que con esto se le da un remedio para evitar el pecado; y por eso, á menos que las indulgencias no sean otorgadas de un modo desordenado, no pueden dañar á los que las reciben. Sin embargo, debe aconsejarse á los que las obtienen que no dejen por esto de hacer las obras de penitencia, que van unidas á ellas, para que tambien obtengan por estas un remedio, aunque estuviesen libres del débito de la pena; y principalmente, porque á veces son más deudores de lo que creen.

**ARTÍCULO II. — ¿Las indulgencias tienen tanto valor cuanto se les da al conferirlas?**

1.º Parece que las indulgencias no tie-

tas, segun refiere Raynaldo en sus Anales, tratando del 1349. Igual manera de espesarse tuvieron sus sucesores Leon X, San Pio V y Gregorio XIII. Despues de los protestantes nadie

nen tanto valor cuanto se les da al conferirlas; porque las indulgencias no tienen efecto sino en virtud de las llaves. Pero en virtud de las llaves no puede el que tiene la potestad de ellas perdonar la pena del pecado, sino algo determinado, considerada la cantidad del pecado y la de la contricion del penitente. Luego, puesto que las indulgencias se otorgan por voluntad del que las establece, parece que no valgan tanto cuanto indican.

2.º Por la pena debida al pecado, se retarda la consecucion de la gloria, que el hombre debe apetecer sobre todo. Pero si las indulgencias valen tanto como sus palabras determinan, el hombre que tuviera este socorro, podría estar bien pronto exento de todo el reato de la pena temporal. Luego parece que el hombre debiera dedicarse á ganarlas, prescindiendo de otras obras.

3.º A veces se concede indulgencia al que presta su auxilio para erigir alguna Iglesia, de modo que consiga la remision de la tercera parte de sus pecados. Si, pues, las indulgencias tienen el valor que ellas determinan, entónces el que da un denario, despues otro, y luego otro, consigue la plena absolucion de la pena de todos los pecados, lo cual parece absurdo.

4.º A veces se concede indulgencia, de modo que el que visita alguna Iglesia, obtiene siete años de perdon. Luego si la indulgencia vale tanto como se predica, aquel que tiene su casa junto á aquella Iglesia ó los clérigos de ella, que continuamente asisten á la misma, conseguirían tanto quanto aquel, que viene de remotos lugares (lo que parece injusto) y ademas podrían ganar muchas veces en un dia la dicha indulgencia.

5.º Parece ser lo mismo remitir á alguno la pena más allá de una justa apreciacion, que perdonarla sin causa; puesto que no hay compensacion relativamente en lo que hay en esto de excesivo. Pero el que da la indulgencia no podría remitir á alguno sin causa, la pena en todo ó parte, aunque el Papa dijera á alguno *yo te perdono toda la pena debida por el pecado*. Luego parece que no pueda re-

se ha distinguido tanto contra esta doctrina y el nombre que la designa, como los jansenistas del conciliábulo de Pistoia, cuya proposicion 41 fue condenada por Pio VI.

mitir algo que esceda de una justa apreciación. Pero muchas indulgencias se predicán que esceden la justa apreciación. Luego no valen tanto cuanto se predicán.

Por el contrario, dicese (Job. 13, 7): *¿acaso tiene necesidad Dios de vuestra mentira para que en favor de él hableis con dolo?* Luego la Iglesia predicando las indulgencias no miente, y así valen tanto, cuanto indican.

Ademas, dice el Apóstol (1 Cor. 15, 14): *si es vana nuestra predicación, también es vana vuestra fe.* Luego cualquiera que dice falsedad en la predicación destruye la fe en cuanto en él está, y peca mortalmente. Si pues las indulgencias no valen tanto cuanto indican, todos los que predicán las indulgencias pecan mortalmente; lo cual es absurdo.

**Conclusion.** [1] *La causa de la remisión de la pena en las indulgencias no es sino la abundancia de los méritos de la Iglesia que es suficiente para espisar toda la pena.* [2] *Las indulgencias valen tanto cuanto dicen, con tal que por parte del que da haya autoridad, del que recibe haya caridad y por parte de la causa piedad.*

Responderémos, que acerca de este punto hay muchas opiniones. Algunos dicen que estas indulgencias no valen tanto cuanto indican, sino que valen para cada fiel tanto cuanto su fe y devoción exigen; pero dicen que la Iglesia las pronuncia así para atraer á los hombres por un fraude piadoso á hacer el bien (1) como la madre que promete á su hijo una manzana para inducirle á caminar. Mas tal opinión parece en extremo peligrosa; porque como dice San Agustín (in Epist. ad Hieronymum. 78 ú 8): « si » en la Sagrada Escritura se encontrase » algo de falsedad, perció ya toda la » fuerza de su autoridad ». Y asimismo si en la predicación de la Iglesia se encontrase alguna falsedad, las enseñanzas de la Iglesia no tendrían autoridad alguna para robustecer la fe. Y por esto otros dijeron que valen tanto cuanto espresan, según la justa apreciación no del

que otorga la indulgencia, porque tal vez estima demasiado lo que da ó según la apreciación del que las recibe, porque podría apreciar demasiado poco lo que se le da, sino según la justa apreciación, que es justa según el juicio de los buenos, considerada la condición de la persona y utilidad y necesidad de la Iglesia; puesto que la Iglesia necesita más en un tiempo que en otro. Pero esta opinión no puede prevalecer como se ve: 1.º porque según ella, las indulgencias no servirían para la remisión, sino más bien para cierta conmutación; y ademas no se excusaría de mentira la predicación de la Iglesia, puesto que á veces se predicarían indulgencias con más extensión que puede requerir una justa estimación, dadas las condiciones antedichas; como cuando el Papa concede una indulgencia de siete años al que vaya á visitar una Iglesia, ó como las indulgencias concedidas por el Papa San Gregorio para las siete estaciones de Roma. Y por esto otros dicen que la extensión de las penas, remitidas por las indulgencias no debe ser medida solamente según la devoción del que las recibe, como decía la primera opinión, ni tampoco según la extensión ó cantidad de lo que se da como enseñaba la segunda, sino según la causa por la que es dada la indulgencia, en virtud de la cual se reputa á alguno digno, de obtener tal indulgencia. Por lo que conforme á esta opinión, según que uno se acerca á aquella causa, recibe la remisión de la indulgencia ya en todo ya en parte. Mas ni esta opinión está tampoco de acuerdo con la costumbre de la Iglesia, que concede á veces por la misma causa mayor ó menor indulgencia. Y así sucede que, siendo unas mismas las circunstancias, se concede un año de indulgencia á los que visiten una Iglesia, y otras veces cuarenta días, según la gracia que quisiese hacer el Papa, otorgando la indulgencia. Luego la extensión del perdón de la indulgencia no debe ser medida por la causa que hace á alguno digno de ella. Y por eso debe decirse de otro modo, que

(1) Semejante opinión lleva derechamente al hombre al error de Lutero, según el cual la Iglesia concede Indulgencias para ganar dinero. Dicho se está que después de la condenación de este herejía, que después de lo establecido en el capítulo 9.º de la sesión 21 del Tridentino y más directamente

después del Decreto sobre las Indulgencias en que severamente se prohíbe todo depravado interés en la consecución de las mismas; dicho se está, repetimos, que la opinión es un error y por consiguiente inadmisibile.

la estension del efecto, es consecuencia de la de la causa: y la causa de la remision de la pena en las indulgencias, no es otra que la abundancia de los méritos de la Iglesia, que es suficiente para espíar toda la pena; mas no tiene por causa efectiva la devocion ó el trabajo, ó el don de aquel que recibe la indulgencia, ó la causa por la cual es concedida. Por consiguiente, no es necesario que la estension de la remision sea proporcionada á algo de estas cosas sino á los méritos de la Iglesia que son siempre superabundantes. Así, pues, segun que son aplicados á tal ó cual persona, obtiene por esto la remision. Mas para que sean aplicados á un individuo, se requiere la autoridad de dispensar este tesoro, y la union de aquel á quien se dispensa con el que la merecía (lo que se verifica por la caridad) y la razon de dispensacion, segun la que quede á salvo la intencion de aquellos que hicieron obras meritorias; pues las hicieron para honra de Dios y utilidad de la Iglesia en general. Por consiguiente, toda causa que redunde en utilidad de la Iglesia y honor de Dios es una razon suficiente para otorgar las indulgencias (1). Debe, pues decirse segun otros, que *las indulgencias valen en absoluto tanto quanto espresan; siempre que haya autoridad por parte del que las concede y caridad de parte del que las recibe; y de parte de la causa la piedad, que comprende el honor de Dios y la utilidad del prójimo.* Ni en esto se hace agravio al tribunal de la misericordia de Dios, como algunos dicen, ni se deroga la divina justicia; puesto que nada se perdona de la pena, sino que se computa la pena de uno en favor de otro.

Al argumento 1.º dirémos que hay dos clases de llave, segun se ha dicho (C. 19, a. 3), la del órden y la de jurisdiccion. La del órden es cierta cosa sacramental; y como los efectos de los sacra-

mentos no son determinados por el hombre sino por Dios, por eso un sacerdote no puede tasar por la llave del órden cuanto se perdona de la pena en el tribunal de la penitencia, sino que se perdona tanto quanto Dios ordenó. Pero la llave de jurisdiccion no es algo sacramental, y su efecto está sometido al arbitrio del hombre; el efecto de esta llave es la remision que tiene lugar por medio de las indulgencias; puesto que tal remision no pertenece á la dispensacion de los sacramentos, sino á la de los bienes comunes de la Iglesia. Y por esto tambien los legados no sacerdotes pueden conceder indulgencias. Luego queda al arbitrio del que da la indulgencia tasar, cuanto se perdona de la pena por medio de la indulgencia. Si usase desordenadamente de su poder de modo que los hombres se separen casi por nada de las obras de penitencia, pecaría concediendo tales indulgencias; mas no por eso dejaría de obtenerse la plena indulgencia (2).

Al 2.º que aunque las indulgencias valgan mucho para la remision de la pena, sin embargo otras obras de satisfaccion son más meritorias respecto al premio esencial, que es infinitamente mejor que el perdon de la pena temporal.

Al 3.º que cuando se concede una indulgencia de un modo indeterminado al que presta su auxilio para la fábrica de una Iglesia, se entiende que da un socorro proporcionado á sus recursos, y segun que se aproxima á este, obtiene más ó ménos indulgencia. Luego tambien el pobre que da un solo denario obtiene toda la indulgencia, más no el rico, á quien no conviene dar tan pequeña cosa para una obra tan útil y piadosa; como no se diría que el rey concede un socorro al necesitado si le diera un óbolo.

Al 4.º que aquel que está vecino á una Iglesia y los sacerdotes y clérigos de esta Iglesia, obtienen tantas indulgencias

(1) Hé aquí las causas principales porque se conceden las Indulgencias. La construccion de iglesias y su dedicacion; la conversion de los infieles; la estirpacion de las herejías; la devocion del pueblo sea para con algun Santo, sus reliquias ó imágenes, sea para con la Santa Sede; alguna urgente necesidad de la Iglesia; la gloria de los mártires y la aprobacion de la grandeza de sus méritos; una enfermedad del cuerpo ó un peligro para el alma, etc.

(2) Y con esto, siglos ántes de Lutero y de los jansenistas, respondió Santo Tomás á las calumnias de los protestantes y á los hipócritas lamentos de los discípulos de Jansenio. El

concilio de Trento ordena á los obispos (en el decreto citado) que usen de su potestad con moderacion, segun la antigua y aprobada costumbre de la Iglesia; no sea que con la demastada facilidad de otorgar Indulgencias, se enerve la disciplina eclesiástica. Otro tanto hizo en su tiempo el grande Inocencio III en el Concilio lateranense (*De penit. et remis.*) y un siglo más tarde se reiteró lo propio por Clemente V en el concilio de Viena, segun consta en las *Clementinas*. Véase pues que, si ha habido abusos, la Iglesia es la primera en condenarlos, sin necesidad de que los llamantes reformadores se impongan la tarea de preclearla en ese camino.



como los que vienen de larga distancia (1), puesto que la remision no es proporcionada al trabajo segun se ha dicho (al *Responderémos*), sino á los méritos que son dispensados; sin embargo, el que más trabajare adquiriría más mérito, pero esto debe entenderse cuando la indulgencia es dada indistintamente, pues á veces se distingue, como en las absoluciones generales, el Papa acuerda cinco años de indulgencia á los que pasan los mares, tres á los que tienen que atravesar las montañas y á otros un año. No debe creerse sin embargo, que todas las veces que se entre en dicha Iglesia se gane la indulgencia; porque en ocasiones se concede la indulgencia por un tiempo determinado, como cuando se dice «aquel que vaya á la Iglesia tal, » hasta tal tiempo, ganará tantas indulgencias », esto se entiende por una sola vez. Pero si la indulgencia es perpétua en una Iglesia como en la de San Pedro, que es de cuarenta dias, entónces se gana tantas veces cuantas se entre en ella (2).

Al 5.º que no se requiere la causa para que segun ella deba ser apreciada la remision de la pena, sino para que la intencion de aquellos cuyos méritos se comunican, pueda llegar al que la recibe. Mas el bien de uno puede ser comunicado á otra de dos modos: 1.º por la caridad, y de este modo, áun sin las indulgencias, participa alguno de todos los bienes que se hacen si vive en caridad; 2.º por la intencion del que le hace, y así por las indulgencias, si hay una causa legítima, la intencion de aquel que ha obrado en utilidad de la Iglesia puede estenderse á otro.

### ARTÍCULO III. — **Deben concederse indulgencias por un socorro temporal?**

1.º Parece que no deben otorgarse in-

(1) El Santo usa en el texto de la palabra *Dieta* que manifiesta el camino ó jornada que se recorre en un dia. Pónese el número cierto por el incierto para significar una grande distancia.

(2) Para conocer lo mismo el número y calidad de las indulgencias, que las condiciones en que se ganan, débese siempre consultar el decreto de concesion de las mismas, haciendo despues *lo que se manda al pie de la letra*, segun perfectamente dice el Padre Ripalda. Advertirémos, por fin, que si bien de ordinario se manda la confesion como requisito preciso, hay no obstante una decision de la S. C. de Indulgencias

dulgencias por un socorro temporal; porque la remision de los pecados es cierta cosa espiritual; y dar lo espiritual por lo temporal es simonía. Luego no debe hacerse esto.

2.º Los socorros espirituales son más necesarios que los temporales. Mas parece que no deban concederse indulgencias por socorros espirituales. Luego mucho menor por los temporales.

Por el contrario, es la costumbre general de la Iglesia que concede indulgencias por las peregrinaciones y limosnas que deben hacerse.

**Conclusion.** *Es licito conceder indulgencias por un socorro corporal ordenado á lo espiritual, pero no por lo puramente temporal para evitar la simonía.*

**Responderémos**, que las cosas temporales se ordenan á las espirituales; puesto que por causa de las espirituales debemos usar de las temporales. Y por esto *por las temporales no se puede conocer en absoluto la indulgencia, sino por las temporales ordenadas á las espirituales*; como es la represion de los enemigos de la Iglesia cuya paz perturban, ó la construccion de Iglesias, de puentes y reparto de limosnas. Y por esto es evidente que no hay en ello simonía, pues no se da lo espiritual por lo temporal, sino por lo espiritual.

Con lo dicho queda contestado el argumento 1.º

Al 2.º que tambien puede concederse indulgencia por las cosas puramente espirituales, y se hace algunas veces, como todo el que ora por el rey de Francia, obtiene diez dias de indulgencia concedidas por el Papa Inocencio IV, é igualmente se concede á veces la misma indulgencia á los que predicán la cruz que á los que la reciben (3).

de 15 de Noviembre de 1811, en conformidad con otro decreto de Clemente XIII, en 9 de Setiembre de 1763, segun los cuales, las personas que se confiesan semanalmente, ganan todas las Indulgencias que puedan ocurrir en la semana sin más confesion que la acostumbrada.

(3) Predicar la cruz en los tiempos del Santo Doctor, era lo mismo que predicar la cruzada contra los infieles; y se dice así por la cruz que se colocaban en sus pechos aquellos que se alistaban en los ejércitos que debían combatir contra los sectarios de la media luna.

## CUESTION XXVI.

### De los que pueden conceder indulgencias.

1.º Cualquiera párroco, puede conceder indulgencias?—2.º El diácono ú otro que no sea sacerdote puede concederlas?—3.º Y el obispo?—4.º Y el que vive en pecado mortal?

#### ARTICULO I. — Cualquiera cura párroco puede conceder indulgencias (1)

1.º Parece que cualquier párroco puede conceder indulgencias; porque la indulgencia tiene su eficacia en virtud de la abundancia de los méritos de la Iglesia. Pero no hay sociedad alguna en la que no haya alguna abundancia de méritos. Luego cualquier sacerdote puede conceder indulgencias si tiene súbditos; y lo mismo todo prelado.

2.º Todo prelado representa la persona de la multitud entera (de que es el jefe), como un hombre particular representa su propia persona; pero cada cual puede comunicar á otros sus bienes, satisfaciendo por otro. Luego tambien el prelado puede comunicar los bienes de la multitud que le está encomendada: y en este concepto parece que puede conceder indulgencias.

Por el contrario, cosa menor es esculgar que conceder indulgencias. Pero un cura párroco no puede hacer esto. Luego ni conceder indulgencias.

**Conclusion.** [1] *Solo aquel puede conceder indulgencias que es propriamente el prelado de la Iglesia, el cual solo es el obispo.* [2] *Los abades, párrocos y otros prelados semejantes no pueden conceder indulgencias.*

**Responderémos** que las indulgencias tienen su efecto segun que las obras sa-

(1) Negativamente contesta el Santo Doctor. Consta del cap. *Accedentibus*, tit. *De excessu Prelatorum*, del concilio de Letran 4.º Hé aquí las palabras más notables para el caso de Inocencio III. *Accedentibus ad nos de diversis mundi partibus Episcoporum querentibus, intelleximus graves et grandes quorundam Abbatum excessus qui sine finibus non contenti manus ad ea, que sunt*

tisfactorias de uno se computan en favor de otro, no solo por virtud de la caridad sino tambien por la intencion del que las hace, dirigida en cierto modo al que las recibe. Pero la intencion de alguno puede ser dirigida á otro de tres modos: en especial, en general ó en particular ó individual. En singular como cuando satisface determinadamente por otro; y así cada cual puede comunicar á otro sus obras. En especial, como cuando alguno ora por la congregacion, sus familiares y bienhechores y ordena á esto el objeto de sus obras satisfactorias. De esta manera el que está al frente de una comunidad, puede comunicar á otros aquellas obras (*satisfactorias*), aplicando la intencion de aquellos, que pertenecen á su comunidad, á tal individuo determinada-mente. De un modo general como cuando uno ordena sus obras al bien de la Iglesia en general, y en este concepto el que preside generalmente á la Iglesia puede comunicar aquellas obras aplicando su intencion á este ó aquel. Y puesto que el hombre es parte de una congregacion y esta parte de la Iglesia; síguese que en la intencion del bien privado se incluye la intencion del bien de la congregacion y del bien de toda la Iglesia; así que el que es jefe de la Iglesia puede comunicar las cosas que son de la congregacion y de este hombre, y el que preside la comunidad puede comunicar las cosas que son

*episcopalis dignitatis, extendunt... concedendo etiam indulgentiarum litteras... Presenti decreto firmiter prohibemus ne quis Abbatum ad tanta se presumat extendere, etc.* Lo que aquí dice el Pontífice de los Abades, evidentemente se debe decir de los simples párrocos.

de este hombre, no viceversa. Mas no se llama indulgencia ni la primera ni la segunda comunicacion, sino solamente la tercera por dos razones: 1.<sup>a</sup> porque aunque por aquellas comunicaciones el hombre pague el reato de la pena en cuanto á Dios, sin embargo, no es pagado el débito de cumplir la satisfaccion, que va unida, á la cual está obligado por el precepto de la Iglesia; mas por la tercera comunicacion es absuelto tambien el hombre de este débito; 2.<sup>a</sup> porque en una sola persona ó congregacion, no puede haber una superabundancia inagotable de méritos, de modo que puedan valer á sí y á todos los otros; por lo cual no es absuelto de la pena debida por el todo, á menos que se haga por él *tanto* determinadamente, *cuanto* deba. En la Iglesia toda empero hay un manantial inagotable de méritos principalmente por el mérito de Cristo. Y por esto solo aquel que gobierna la Iglesia puede conceder las indulgencias. Pero siendo la Iglesia la congregacion de los fieles y teniendo toda congregacion de hombres un doble carácter, esto es económica como aquellos que son de una sola familia, y política como los que pertenecen á un solo pueblo; la Iglesia se asimula á la congregacion política, puesto que el pueblo mismo se llama Iglesia. Pero las diversas reuniones, ó parroquias, en una diócesis se asimilan á la congregacion de las diversas familias ó en diversos oficios. Y por esto solo el obispo se dice *propriamente* prelado de la Iglesia; y él solo recibe como esposo el anillo de la Iglesia y el solo tiene la plena potestad en la dispensacion de los sacramentos y la jurisdiccion en el tribunal de las causas, como persona pública, y los demas como encargados de él. Pero los sacerdotes que están al frente de un pueblo no son prelados en absoluto, sino como coadjutores; por lo cual en la consagracion de los sacerdotes dice el obispo: «cuanto más débiles somos, tanto más necesitamos de estos auxilios»; y por esto no dispensan tampoco todos los sacramentos. De consiguiente *los curas párrocos, los abades y otros prelados se-*

(1) Con tal que sean clérigos; pues de no serlo, solo el Pontífice puede de plenitudine potestatis delegar á un lego, lo cual

*mejantes no pueden conceder indulgencias.*

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

**ARTÍCULO II. — El diácono, ú otro no sacerdote pueden conceder indulgencias?**

1.<sup>o</sup> Parece que el diácono, ú otro que no sea sacerdote no pueden conceder indulgencias; porque la remision de los pecados es efecto de las llaves; y no tiene la potestad de las llaves sino solo el sacerdote. Luego este solo puede conceder indulgencias.

2.<sup>o</sup> En las indulgencias hay más plena remision de la pena que en el fuero de la penitencia. Pero solo el sacerdote puede acordar esta última. Luego él solo puede otorgar la primera.

Por el contrario, se confia la dispensacion del tesoro de la Iglesia á quien se comete la administracion misma de la Iglesia. Ahora bien, á veces encarga esta á quien no es sacerdote. Luego puede conceder indulgencias; porque estas reciben su eficacia de la dispensacion del tesoro de la Iglesia.

**Conclusion.** *Siguiendo la potestad de conceder indulgencias á la jurisdiccion, pueden los diáconos y otros no sacerdotes que tengan jurisdiccion ordinaria ó delegada, conceder indulgencias.*

Responderémos, que la *potestad de conceder indulgencias* sigue á la de jurisdiccion, segun lo dicho (C. 25, a. 2, in corp. y al 1.<sup>o</sup>). Y como los diáconos y otros no sacerdotes (1) pueden tener jurisdiccion ya delegada como los legados, ya ordinaria como los electos, síguese que *pueden conceder indulgencias aun no siendo sacerdotes*, aunque no puedan absolver en el tribunal de la penitencia, lo cual pertenece al órden.

Con lo dicho es obvia la respuesta á los argumentos, pues la potestad de conceder indulgencias pertenece á la llave de jurisdiccion y no á la del órden.

**ARTÍCULO III. — El obispo puede conceder indulgencias?**

1.<sup>o</sup> Parece que ni aun el obispo puede

evidentemente casi nunca se verifica y solo en virtud de graves causas haria esa delegacion el Papa.

conceder indulgencias ; porque el tesoro de la Iglesia es comun á la Iglesia entera. Es así que lo que es comun á toda la Iglesia, no puede ser dispensado, sino por aquel que preside á toda la Iglesia. Luego solo el Papa puede conceder indulgencias.

2.º Nadie puede perdonar las penas determinadas por el derecho sino aquel que tiene potestad para establecer el derecho. Pero las penas satisfactorias son determinadas para los pecados por el derecho. Luego el perdonar estas penas es propio de solo el Papa, que es el autor del derecho.

Por el contrario: es la costumbre de la Iglesia, segun la que los obispos conceden indulgencias (1).

**Conclusion.** [1.] *La potestad de conceder indulgencias reside de lleno en el Papa.* [2.] *Los obispos pueden conceder indulgencias parciales, segun se les tase y no más que lo que se les tase.*

Responderémos que el papa tiene la plenitud de la potestad pontifical, como el rey en su reino. Los obispos están llamados á compartir su solicitud como los jueces son prepósitos en cada ciudad : por cuya razon á ellos solos los nombra el Papa en sus cartas con el epíteto de *hermanos*, y á los demas con el de *hijos*. Así, pues, la facultad de conceder indulgencias reside plenamente en el Papa, que puede otorgarlas segun quiere, habiendo, sin embargo, causa legítima. Pero en los obispos este poder es determinado segun la órden del Papa ; por lo cual pueden concederlas segun el límite que les ha sido fijado, y no más allá. Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

**ARTÍCULO IV. — El que está en pecado mortal puede conceder indulgencias ?**

1.º Parece que el que se halla en pe-

(1) Así consta del decreto del concilio 9 de Letran, canon 82, inserto en el *corpus juris*, cap. 14 *De penitent. et remiss.* el cual cánón insertó á su vez Martino V en la bula *Inter cuncta* contra los husitas y wiclefitas. Hé aquí lo dispuesto en aquel Santo Concilio *Decernimus ut, cum dedicatur basilica, non extendatur Indulgentia ultra annum, sive ab uno solo, sive á pluribus*

cado mortal no puede conceder indulgencias ; porque el rio que no recibe las aguas del origen no puede correr. Pero la fuente de la gracia, esto es, el Espíritu Santo, no influye sobre el prelado que vive en pecado mortal. Luego no puede influir sobre otros concediendo indulgencias.

2.º Mayor cosa es conceder indulgencias que recibirlas. Pero el que está en pecado mortal no recibe la indulgencia. Luego ni puede conferirlas.

Por el contrario, las indulgencias se conceden por la potestad dada á los prelados de la Iglesia, y el pecado mortal no quita la potestad sino la bondad. Luego el que está en pecado mortal puede conceder indulgencias.

**Conclusion.** *No perdiéndose la jurisdiccion por el pecado, puede el superior que esté en mortal conceder indulgencias.*

Responderémos que el conceder indulgencias pertenece á la jurisdiccion. Mas el hombre no pierde la jurisdiccion por el pecado. Y por esto las indulgencias valen igualmente si se conceden por el que está en pecado mortal, como si se otorgan por el que fuera muy santo; puesto que no remiten la pena por virtud de sus méritos, sino por los méritos guardados en los tesoros de la Iglesia.

Al argumento 1.º dirémos que el prelado que está en pecado mortal, y que concede indulgencias, no da cosa alguna suya ; y por lo tanto, no se requiere que reciba el influjo de la fuente para que sean válidas sus indulgencias.

Al 2.º que es más importante conceder indulgencias, que recibirlas en cuanto á lo potestad, pero es menos en cuanto á la propia utilidad.

*Episcopis dedicatur. At deinde in anniversario dedicationis tempore quadraginta dies de iniunctis penitentis indulgentia remissio non excedat.* Consúltese sobre este punto á Belarmino *De Indulg.* l. 1, c. 11. Controv. tomo 2.º Benedicto XIV de *Synodo Diocesis*. lib. 2.º c. 9. n. 7.

## CUESTION XXVII.

### De aquellos á quienes aprovechan las indulgencias.

1.º Sirve la indulgencia á los que están en pecado mortal? — 2.º Sirve á los religiosos? — 3.º Vale al que no hace aquello por lo cual se concede la indulgencia? — 4.º Vale para el que la concede?

ARTÍCULO I. — La indulgencia aprovecha á los que están en pecado mortal (1)?

1.º Parece que la indulgencia sirve á los que están en pecado mortal; porque alguno puede merecer para otro aun para el que está en pecado mortal la gracia y otros muchos bienes. Pero las indulgencias tienen eficacia, porque se aplican á un individuo los méritos de los santos. Luego producen su efecto en aquellos que están en pecado mortal.

2.º Donde es mayor la indulgencia tiene más lugar la misericordia. Pero el que está en pecado mortal necesita principalmente de ella. Luego debe otorgárseles sobre todo la misericordia por medio de la indulgencia.

Por el contrario, el miembro muerto no recibe la influencia de los otros miembros vivos; y el que está en pecado mortal, es como un miembro muerto. Luego no recibe por medio de las indulgencias la influencia de los méritos de los miembros vivos.

**Conclusion.** *No perdonándose á nadie la pena, sin que ántes se le perdone la culpa, resulta que las indulgencias no pueden aprovechar á quien esté en pecado grave, sino solo á los contritos y confesados.*

**Responderémos** que algunos dicen que las indulgencias valen tambien á los que están en pecado mortal, no para la remi-

(1) Negativamente contesta y prueba el Santo Doctor. El estado de gracia es tan necesario, que el mismo pecado venial es un obstáculo para ganar las indulgencias plenarias. Pueden lucrarse en efecto muchas indulgencias parciales, cuando se

sion de la pena, puesto que á nadie puede perdonarse esta, sino aquel á quien ya le ha sido perdonada la culpa, (pues el que no ha obtenido la operacion de Dios, en la remision de la culpa, no puede conseguir la remision de la pena por el ministro de la Iglesia ni en las indulgencias ni en el tribunal de la penitencia); valen, sin embargo, para adquirir la gracia. Mas esto no parece verdadero, puesto que aunque aquellos méritos que se comunican por la indulgencia puedan valer para merecer la gracia, (*de congruo et per modum impetrationis*), sin embargo, no es este el objeto para que son dispensadas sino que se determinan á la remision de la pena; y así es que no sirven para los que están en pecado mortal. Por esto en todas las indulgencias se hace mencion de los verdaderamente contritos y confesados. Mas si se dieran bajo esta forma: « te hago parte de los méritos de toda la Iglesia » ó de una sola congregacion ó de una persona especial », entonces pueden servir para que merezca algo el que está en pecado mortal, como dice la anterior opinion.

Con lo dicho queda contestado el argumento 1.º

Al 2.º dirémos que aunque está más necesitado el que se halla en pecado mortal, es, sin embargo, menos capaz.

practica lo ordenado para conseguir una plenaria; pero esta no puede ganarse si es *plenisimamente* plenaria sin la remision de todo venial. Véanse San Alfonso, lib. vi, n. 534, Gury *De Indulg.* n. 1045.

**ARTÍCULO II. — Las indulgencias sirven á los religiosos ?**

1.º Parece que las indulgencias no valen para los religiosos ; porque no conviene suplirse á aquellos por cuya superabundancia, se suple á otros. Pero de la abundancia de las obras de satisfaccion, que hay en los religiosos, se suple á otros por medio de las indulgencias. Luego no les compete suplirse á sí mismos por este medio.

2.º En la Iglesia no debe hacerse cosa alguna que induzca á la disolucion de las órdenes religiosas. Pero si las indulgencias aprovechasen á los religiosos, se daría ocasion á la disolucion de la disciplina regular, puesto que los religiosos confiarían demasiado en estas indulgencias y descuidarían el cumplimiento de las penas que les fuesen impuestas en el capítulo. Luego no aprovechan á los religiosos.

Por el contrario, nadie reporta un daño del bien. Es así que la vida religiosa es cierto bien. Luego los religiosos no reportan de ella el daño de que no les sirvan las indulgencias.

**Conclusion.** *Pudiendo los religiosos no menos que los seglares, ser ayudados por méritos de los demas, síguese que las indulgencias aprovechan lo mismo á los primeros que á los segundos.*

**Responderémos** que *las indulgencias valen tanto á los seglares como á los religiosos*, con tal que vivan en caridad y observen las cosas que se les prescriben por las indulgencias : pues *los religiosos no son menos susceptibles de ser ayudados por los méritos de otros que los seglares.*

Al argumento 1.º dirémos que aunque los religiosos vivan en un estado de perfeccion, sin embargo, no pueden los mismos vivir sin pecado ; y por esto si algunas veces son reos de alguna pena por el pecado cometido, pueden espirla por medio de las indulgencias. No repugna, en efecto, que el que vive en absoluto en la abundancia, necesite en algun tiempo y en cuanto á algo ; y así necesitan del suplemento que les ayude ;

por la cual se dice (Galat. 6, 2) : *llevad los unos las cargas de los otros.*

Al 2.º que por causa de las indulgencias no debe disolverse la observancia regular ; porque los religiosos merecen más observando su religion, en cuanto al premio de la vida eterna, que adquiriendo indulgencias, aunque menos en cuanto al perdon de la pena que es un bien menor (1). Además, por las indulgencias no se perdonan las penas impuestas en el capítulo ; puesto que en este se obra como en un tribunal judicial, más bien que penitencial ; por lo cual aun los no sacerdotes celebran capítulo, pero es absuelto de la pena impuesta, ó debida por el pecado en el tribunal de la penitencia.

**ARTÍCULO III. — ¿Puede á veces concederse la indulgencia al que no hace aquello, por lo cual se le concede ?**

1.º Parece que el que no hace aquello por lo que le es dada la indulgencia, pueda á veces ganarlas, porque respecto de aquel que no puede hacer una cosa, la voluntad se reputa por el hecho. Pero á veces se concede la indulgencia, por hacer una limosna, que un pobre no puede dar, y, sin embargo, la haría con gusto. Luego le sirve la indulgencia.

2.º Uno puede satisfacer por otro. Pero la indulgencia se ordena á la remision de la pena como tambien la satisfaccion. Luego uno puede recibir la indulgencia por otro ; y así conseguirá la indulgencia el que no hace aquello por lo que es dada la indulgencia.

Por el contrario, removida la causa se remueve el efecto. Luego si alguno no hace la cosa por la cual es dada la indulgencia, que es la causa de ella, no consigue la indulgencia.

**Conclusion.** *Concediéndose la indulgencia bajo cierta condicion, no la ganará quien no hiciere aquello por lo que es concedida.*

**Responderémos**, que no existiendo la condicion no se consigue aquello que es dado, bajo dicha condicion. Por consiguiente, *cuando se dé la indulgencia bajo*

(1) Pero ni áun este mismo bien menor pierden los religiosos en estos tiempos ; porque si bien no pueden salir de sus conventos para ganar ciertas indulgencias, en cambio disfru-

tan de otras con que la Santa Sede tiene enriquecidos los Institutos regulares y que los otros que no lo sean, no pueden conseguir.

*esta condicion, de que alguno haga ó dé algo, si no lo ejecuta, no obtiene la indulgencia (1).*

Al argumento 1.º dirémos, que este principio se entiende en cuanto al premio esencial, mas no en cuanto á algunos premios accidentales, como es el perdon de la pena ó cosa semejante.

Al 2.º que uno puede aplicar por medio de la intencion su obra propia, á cualquiera que quisiere, y por esto puede satisfacer por él. Pero la indulgencia no puede ser aplicada á alguno, sino por la intencion del que la da. Y por esto, cuando este mismo la aplica al que hace ó da esto ó aquello, aquel que lo hace, no puede transmitir su intencion á otro. Sin embargo, si se concediese la indulgencia diciendo: *aquel que hace, ó en favor del que se hace gana tanta indulgencia*, valdría para aquel por el que se hace. Mas, ni este que hace esta obra daría á otro la indulgencia sino aquel que la concede bajo tal forma.

**ARTICULO IV. — La indulgencia vale para el que la concede ?**

1.º Parece que la indulgencia no aprovecha al que la concede, porque el otorgar la indulgencia pertenece á la jurisdiccion. Pero nadie puede ejercer en sí mismo las cosas que pertenecen á la jurisdiccion, como nadie puede escomulgarse á sí propio. Luego ninguno puede ser partícipe de la indulgencia concedida por él.

2.º Segun esto, el que concede la indulgencia podría por medio de algun hecho insignificante perdonarse la pena de todos los pecados: y así, pecaría impunemente; lo cual parece absurdo ó mal sonante.

3.º Conceder indulgencias y escomulgar pertenece á la misma potestad. Pero no puede uno escomulgarse á sí mismo. Luego, ni ser partícipe de la indulgencia que concedió.

(1) Hemos advertido ya que los fieles solo pueden ganar las Indulgencias *haciendo lo que se manda al pié de la letra*; y esto mismo es lo que significa el Santo en este pasaje.

Por el contrario, en este caso sería de peor condicion que los otros, si él mismo no pudiera usar del tesoro de la Iglesia que dispensa á los demas.

**Conclusion.** *El que concede indulgencias, no puede concederlas á sí solo directamente, sino que puede ganar las que concede para otros.*

Responderémos, que la indulgencia debe ser concedida por alguna causa, de manera que por ella se escite á los fieles á algun acto que redunde en utilidad de la Iglesia y honor de Dios. Mas el prelado á quien está encargado velar por la utilidad de la Iglesia y propagar el honor divino, no tiene causa, para escitarse á sí mismo á este objeto. Así que *no puede conceder indulgencias únicamente á sí propio; pero sí puede usar de la indulgencia que á otros concede*, puesto que tiene un motivo para concederlas á otros.

Al argumento 1.º dirémos, que no se puede ejercer sobre sí mismo un acto de jurisdiccion; pero el prelado puede tambien usar tanto de las cosas espirituales como temporales que concede á otros por la autoridad de su jurisdiccion: como igualmente el sacerdote recibe por sí mismo la Eucaristía, que da á otros. Y de este modo, el obispo puede recibir para sí los sufragios de la Iglesia, que dispensa á otros y de los cuales el efecto inmediato es la remision de la pena por las indulgencias y no un acto de jurisdiccion.

Por lo dicho es evidente la respuesta al 2.º

Al 3.º que la escomunion es pronunciada por modo de sentencia que nadie puede dar contra sí mismo, en atencion á que no puede ser juez y reo en un mismo juicio: en tanto que la indulgencia no se concede por modo de sentencia sino por modo de cierta dispensacion (2), la cual puede otorgar un hombre para sí mismo.

(2) Es decir, se concede la Indulgencia á manera de una distribucion de bienes comunes, de los cuales se toma para pagar la deuda de aquellos que la ganan.

## CUESTION XXVIII.

### Rito solemne de la penitencia.

- 1.º Puede haber alguna penitencia pública ó solemne? 2.º Puede reiterarse la penitencia solemne?  
3.º Debe imponerse á las mujeres una penitencia pública?

#### ARTICULO I. — *Debe publicarse ó solemnizarse alguna penitencia?* (1)

1.º Parece que no debe haber penitencia pública ó solemne; porque no es permitido al sacerdote, aun por el miedo, confesar el pecado de alguno, por público que sea. Pero por la penitencia pública, se da á conocer el pecado. Luego no debe solemnizarse.

2.º El juicio debe ser segun la condicion del tribunal (*que le pronuncia*); y la penitencia es cierto juicio, que se verifica en un tribunal secreto. Luego no debe publicarse ó solemnizarse.

3.º « La penitencia dirige todas las defectos á la perfeccion », como dice San Ambrosio (*Hypognost. l. 3, c. 9 int. opus. Aug.*). Pero la solemnidad, produce lo contrario, puesto que encadena al penitente á muchos defectos: pues el seglar no puede despues de haber hecho una penitencia solemne, ser promovido al cléricato, ni el clérigo, á los órdenes superiores. Luego no debe solemnizarse la penitencia.

Por el contrario, la penitencia es un sacramento, y en todo sacramento se emplea cierta solemnidad. Luego debe emplearse en la penitencia. Además, la medicina debe corresponder á la enfermedad. Pero á veces el pecado es público, y su

ejemplo arrastra á muchos á pecar. Luego la penitencia que es su medicina, debe ser pública y solemne, para que por ella muchos se edifiquen.

*Conclusion. Alguna penitencia debe ser pública y solemne.*

Responderémos, que alguna penitencia debe ser pública y solemne por cuatro razones: 1.ª para que el pecado público tenga pública medicina; 2.ª porque el que ha cometido un gravísimo pecado, es digno de la mayor confusion aun en este mundo; 3.ª para inspirar terror á los demas; 4.ª para que sea ejemplo de arrepentimiento, á fin de que los que cayeron en los pecados más graves no desespereen (de su estado).

Al argumento 1.º dirémos, que el sacerdote no revela la confesion imponiendo tal penitencia; aunque de ella se origine la sospecha de que uno ha cometido algun pecado enorme: pues se conoce con certeza la culpa segun la pena; y puesto que á veces uno hace penitencia por otro como se lee en las vidas de los Padres (*lib. 2, c. 32 y l. 5, libello. 5, num. 27*), de cierto religioso que hizo penitencia con otro para inducir á su compañero á hacerla (2). Mas si el pecado es público, el mismo penitente, al cumplir la penitencia, manifiesta la confesion hecha por él.

Al 2.º que la penitencia solemne no

(1) Afirmativamente responde el Santo; y su doctrina es la misma que desde los tiempos apostólicos ha practicado la Iglesia. Sin decir nada de los Concilios antiguos, ni de los dichos de los SS. PP., transcribiremos lo que el Santo Concilio de Trento ordena en la sesion 24, cap. 8; de Reformatione. *El Apóstol enseña que los que públicamente pecan, públicamente deben ser corregidos. Cuando quiera, pues, que un crimen fuese cometido públicamente por uno en presencia de muchos, de lo cual no pueda dudarse que se originó connotion y escándalo en ellos, débese*

*entonces imponerse al escandaloso una condigna penitencia pública á fin de que, los que con su ejemplo condujo á la inmoralidad, con su penitencia los vuelva al buen camino.*

(2) Aparte de lo dicho por el Santo, débese tener presente que la penitencia pública solo se impone por delitos públicos. Podrá suceder que cuando el crimen sea oculto, el penitente pida penitencia pública para su mayor confusion; pero entonces, si alguna sospecha hay del pecado, el penitente será el responsable y nunca el ministro de la confesion.



sale del fuero oculto en cuanto á su imposición ; pues así como uno se confiesa en secreto, del mismo modo se le impone la penitencia en oculto ; mas el cumplimiento sale del foro oculto, y esto no es inconveniente.

Al 3.º que la penitencia, aunque aleje todos los defectos restituyendo al penitente en la primitiva gracia, no siempre le restituye en su primitiva dignidad. Y por eso tambien las mujeres, despues de haber cumplido la penitencia impuesta por la fornicacion no se velan porque no recuperan la dignidad de su virginidad. Asimismo, despues de la pública penitencia, el pecador no vuelve á esta dignidad, de modo que pueda ser elevado al sacerdocio, y el obispo que le ordene, debe ser privado de la potestad de ordenar, á menos que lo demande la necesidad de la Iglesia, ó lo autorice la costumbre : pues entónces por medio de una dispensa, es recibido á los órdenes menores, y no los órdenes sagrados : 1.º por la dignidad de estos órdenes ; 2.º por temor de una reincidencia ; 3.º para evitar el escándalo que puede originarse en el pueblo, por la memoria de los pecados anteriores ; 4.º porque no tendría influencia para corregir á otros, cuando fuere público su pecado.

**ARTÍCULO II. — Puede reiterarse la penitencia solemne?**

1.º Parece que puede reiterarse la penitencia solemne ; porque los sacramentos que no imprimen carácter, pueden ser reiterados con su solemnidad, como la Eucaristía, la Estremauncion y otros semejantes. Pero la penitencia no imprime carácter. Luego, puede reiterarse solemnemente.

2.º La penitencia es solemnizada por causa de la gravedad y manifestacion del pecado. Pero despues de cumplida la penitencia, sucede que se cometen semejantes pecados ó tambien más graves. Luego debe imponerse nuevamente la penitencia solemne.

Por el contrario, la penitencia solemne significa el lanzamiento del primer

hombre del paraíso. Pero esto fué ejecutado solamente una vez. Luego tambien la penitencia solemne debe hacerse una sola vez.

**Conclusion.** [1] *La penitencia solemne no se debe reiterar.* [2] *Al que despues de la penitencia solemne nuevamente peca, no se le cierra el camino de la penitencia.*

**Responderémos, que no debe reiterarse la penitencia solemne por tres razones:** 1.ª para que no se envilezca con la reiteracion. 2.ª por la significacion, puesto que significa la espulsion del primer hombre del paraíso, que fué hecha una sola vez. 3.ª porque la solemnidad es como cierta profesion de conservar la penitencia perpétuamente, y por eso la reiteracion repugna á la solemnidad. Sin embargo, si posteriormente pecó *no se le cierra el camino de la penitencia* ; mas no se le debe imponer nuevamente una penitencia solemne (1).

Al argumento 1.º dirémos, que aquellos sacramentos en los que se reitera la solemnidad, la reiteracion no repugna á esta, como en el caso presente, y por lo tanto no hay paridad.

Al 2.º Qué aunque por razon de crimen se le debería imponer la misma penitencia ; sin embargo, la reiteracion de la solemnidad no compete por las causas predichas.

**ARTÍCULO III. — ¿Debe imponerse á las mujeres y á los clérigos una penitencia solemne, y puede ser impuesta por cualquier sacerdote?**

1.º Parece que no debe ser impuesta á las mujeres una penitencia solemne, porque el varon á quien se impone la penitencia solemne debe afeitarse la cabeza. Mas esto no conviene á la mujer, como consta (1. Cor. 11). Luego no debe hacer penitencia solemne.

2.º Parece que debe ser impuesta á los clérigos ; puesto que se impone por la gravedad del delito ; pero un mismo pecado es más grave en el clérigo que en un seglar. Luego más bien debe ser impuesta al clérigo que al seglar.

(1) Lo cual no es lo mismo. La Iglesia, con la solemnidad de la penitencia, trató de imponerse al pecador y lograr que la reincidencia fuese más difícil. Pero caso de darse esta, si

bien por las razones que dice el Santo Doctor, no reiteraba la penitencia solemne, en cambio privaba al pecador de más gracias y le sometía á penitencias más graves y dolorosas.

3.º Parece que puede ser impuesta por cualquier sacerdote, porque absolver, en el foro penitencial es propio del que tiene las llaves. Es así que el simple sacerdote tiene las llaves. Luego puede ser el ministro de semejante penitencia.

**Conclusion.** [1] *La penitencia solemne debe imponerse por solo el obispo, tanto á los hombres como á las mujeres, pero no á los clérigos.* [2] *La penitencia pública, pero no solemne, puede reiterarse é imponerse por el simple sacerdote, imponiéndose también á los clérigos.*

Responderémos, que toda penitencia solemne es pública; pero no viceversa. La penitencia solemne se hace de esta manera: « al principio de la cuaresma » tales penitentes se presentan con sus » párrocos al obispo de la ciudad ante las » puertas de la iglesia, vestidos con un » saco, desnudos los pies, mirando al » suelo, y la cabeza rasurada: y entrando en la iglesia, el obispo recita con todo el clero los siete salmos penitenciales, después les impone las manos, esparce sobre ellos agua bendita, les pone ceniza sobre la cabeza, rodea á su cuello un cilicio, y le manifiesta con voz lacrimosa, que así como Adán fué arrojado del paraíso, así ellos lo son de la iglesia. Después ordena á los ministros sacarlos fuera de la iglesia, y el clero que les sigue canta estas palabras *in sudore vultus tui*, etc. En la cena del Señor (1) son llevados cada año por sus curas á la iglesia y permanecen en ella hasta la octava de Pascua, sin recibir la comunión ni el beso de paz, lo cual se hace todos los años hasta que son nuevamente admitidos en

» la iglesia. La última reconciliación es » reservada al obispo, al cual corresponde » solamente la imposición de la penitencia solemne ». (*Hæc. habentur*, c. 64, dist. 50) *Puede también imponerse esta penitencia á los varones y á las mujeres, mas no á los clérigos*, por causa del escándalo, y tal penitencia no debe imponerse sino por el pecado, que conmoviese toda la ciudad (2). Mas la penitencia pública, y no solemne, es la que se hace *in facie Ecclesie*: pero no con la antedicha solemnidad, como la peregrinación por el mundo con el báculo en la mano; y esta puede reiterarse é imponerse también por el simple sacerdote, y puede ser impuesta aún al clérigo. Siu embargo, á veces la penitencia solemne se toma por la pública, por lo cual hay varios autores que hablan de ella diversamente.

Al argumento 1.º dirémos, que la mujer tiene su cabellera en señal de sujeción, mas no el varón, y por tanto no conviene que en la penitencia la mujer tenga la cabeza rasurada como el varón.

Al 2.º que aunque en el mismo género de pecado el clérigo peca más que el seglar, sin embargo, no se le impone la penitencia solemne, para que el orden no caiga en desprecio, por lo cual no se hace esto en consideración á la persona sino al orden.

Al 3.º que los pecados más grandes necesitan mayor cautela para su curación, y por tanto la imposición de la penitencia solemne, que no tiene lugar sino por los pecados gravísimos, es reservada á solo el obispo.

(1) En el Jueves Santo.

(2) A esta penitencia solemne solo eran sometidos los reos

de mayores crímenes, como la idolatría, adulterio, etc., que tuviesen influencia social más ó menos desmoralizadora.

## CUESTION XXIX.

### Del sacramento de la Estremauncion en cuanto á su esencia é institucion.

Tratarémos del sacramento de la Estremauncion, sobre el cual examinaremos cinco cosas : 1.<sup>a</sup> Las que le son esenciales y su institucion. 2.<sup>a</sup> Su efecto. 3.<sup>a</sup> Del ministro de este sacramento. 4.<sup>a</sup> De aquel á quien debe conferirse y en qué parte. 5.<sup>a</sup> De su reiteracion. Acerca de lo primero, consideraremos nueve puntos :

1.<sup>o</sup> La Estremauncion es sacramento? 2.<sup>o</sup> Es un solo sacramento? 3.<sup>o</sup> Fué instituido por Cristo? 4.<sup>o</sup> El aceite de oliva es la materia conveniente de este sacramento? 5.<sup>o</sup> Es preciso que el aceite sea consagrado? 6.<sup>o</sup> Es preciso que la materia de este sacramento sea consagrada por el obispo? 7.<sup>o</sup> Este sacramento tiene alguna forma? 8.<sup>o</sup> La forma de este sacramento debe ser expresada por una oracion deprecativa? 9.<sup>o</sup> Esta oracion es la forma competente de este sacramento?

#### ARTÍCULO I. — La Estremauncion es sacramento? (1)

1.<sup>o</sup> Parece que la Estremauncion no es sacramento : porque así como se emplea el aceite para los enfermos, así tambien para los catecúmenos. Pero la uncion que se hace con el óleo á los catecúmenos, no es sacramento. Luego ni la Estremauncion que se da á los enfermos por medio del aceite.

2.<sup>o</sup> Los sacramentos de la antigua ley fueron signos de los sacramentos de la ley nueva. Y la Estremauncion no tuvo figura alguna en la ley antigua. Luego no es sacramento de la nueva ley.

3.<sup>o</sup> Segun San Dionisio (Eccl. hierar. c. 3 y 5), todo sacramento es para purificar ó para iluminar ó para perfeccionar. Mas la Estremauncion no se da para purificar ni para iluminar, porque esto se atribuye á solo el bautismo : ni para perfeccionar, pues esto segun San Dionisio (ibid. et cap. 2), pertenece al Crisma y

á la Eucaristía. Luego la Estremauncion no es sacramento.

Por el contrario, los sacramentos de la Iglesia subvienen suficientemente á los defectos de los hombres en cualquier estado. Pero á los moribundos no les subviene otro que la Estremauncion. Luego es sacramento.

Ademas los sacramentos no son otra cosa que ciertas medicinas espirituales. Es así que la Estremauncion es cierta medicina espiritual, puesto que sirve para la remision de los pecados, como consta (Jac. 5). Luego es sacramento.

*Conclusion. Consta que la Estremauncion no es cosa sacramental, sino un sacramento.*

Responderémos, que en las cosas que la Iglesia ejecuta visiblemente, unas son sacramentos, como el bautismo, y otras sacramentales como el exorcismo ; entre las cuales hay esta diferencia ; que se llama sacramento aquella accion de la Iglesia que consigue principalmente el

(1) Ignórase quiénes fueron los primeros herejes que empezaron á impugnar este Sacramento. Belarmino acusa á los valdenses, albigenses y wiclefitas de sostenedores de semejante error y otros doctores católicos acusan, ademas de á estos, á los albanenses y herachitas. Pero otros, y entre ellos Bossuet (Historia de las Variaciones, lib. 11, párraf. 108, 109 y 180), defienden que esos herejes nada innovaron en cuanto al número de los Sacramentos, siendo los primeros impugnadores de esa doctrina Lutero y Calvino con todos sus partidarios. Que la Estremauncion sea un sacramento es la doctrina

que constantemente ha sostenido la Iglesia, siendo uno de los documentos más preciosos que conservamos acerca de este punto la epístola decretal de Inocencio I dirigida al començar el siglo v, al Obispo Decencio. Pero, por no alargar esta nota, insertarémos únicamente el cánon 1.<sup>o</sup> del Tridentino, de los cuatro que dió tocante á la Estremauncion en la sesion 14. *Si alguno dijere, que la Estremauncion no es verdadera y propiamente un sacramento instituido por Nuestro Señor Jesucristo y por el Apóstol Santiago promulgado, sino que solo es un mero rito recibido de los Padres ó una ficcion humana, sea anatematizado.*

efecto intentado en la administracion de los sacramentos ; en tanto que se llama sacramental aquella accion que, aunque no alcance aquel efecto, se ordena, sin embargo, de algun modo á aquella accion principal. Pues bien, el efecto intentado en la administracion de los sacramentos es la curacion de la enfermedad del pecado. Por lo cual dice el Profeta (Is. 27, 9) : *este es todo su fruto, que sea quitado el pecado*. Y por esto llegando á este efecto la Estremauncion, como se ve por las palabras del apóstol Santiago, y no ordenándose á otro sacramento, como anejo á ella, consta que *la Estremauncion no es cosa sacramental, sino sacramento*.

Al argumento 1.º dirémos que el oleo con que son ungidos los catecúmenos, no conduce por su uncion á la remision de los pecados, porque esto pertenece al bautismo ; pero dispone al bautismo en algun modo, segun lo dicho (Sent. 4, Dist. 6, Q. 2, a. 1, qq. 3 al 4, y P. III, C. 71, a. 3), y por tanto, aquella uncion no es sacramento como la uncion estrema.

Al 2.º que este sacramento dispone inmediatamente al hombre á la gloria, cuando se da á los que salen de esta vida. Y puesto que en la antigua ley no era todavía el tiempo de llegar á la gloria, *porque la ley ninguna cosa llevó á la perfeccion* (Heb. 7, 19), por eso este sacramento no debe ser prefigurado allí por alguno otro correspondiente, como por la figura del mismo género ; aunque sea figurado, de algun modo por figuras remotas en todas las curaciones que se refieren en el antiguo Testamento.

Al 3.º que San Dionisio no hace mencion alguna de la Estremauncion como ni de la penitencia, ni del matrimonio, puesto que él mismo no tuvo por fin determinar sobre los sacramentos, sino en cuanto á que por ellos puede conocerse la disposicion ordenada de la jerarquía eclesiástica, por relacion á los ministros á los actos de estos y á los que los reciben. Sin embargo, como por la Estremauncion consigue alguno la gracia y el perdon de los pecados, no hay duda, que esta tiene virtud iluminativa y purificativa como el bautismo, aunque no tan plena.

## ARTÍCULO II.— *La Estremauncion es un solo sacramento ?*

1.º Parece que la Estremauncion no es un solo sacramento ; porque la unidad de la cosa proviene de su materia y de su forma, puesto que de lo mismo la cosa tiene el ser y la unidad. Pero la forma de este sacramento se reitera frecuentemente, cuando se administra, y la materia es empleada muchas veces en las unciones que se hacen sobre las diferentes partes del cuerpo. Luego no es un solo sacramento.

2.º La uncion misma es sacramento ; pues es ridículo decir que el aceite sea sacramento. Pero se hacen muchas unciones. Luego son muchos sacramentos.

3.º Un solo sacramento debe ser perfeccionado por un solo ministro. Ahora bien, en algun caso la Estremauncion no puede terminarse por un solo ministro ; como si muriera despues de haber hecho la primera uncion, porque entonces otro sacerdote debe continuar el sacramento. Luego la Estremauncion no es un solo sacramento.

Por el contrario : así como se ha la inmersion al bautismo, así se ha la uncion á este sacramento. Pero muchas inmersiones son un solo sacramento del bautismo. Luego tambien muchas unciones de la Estremauncion son un solo sacramento. Ademas si no fuese un solo sacramento entonces, terminada la primera uncion no sería menester para la perfeccion de este sacramento que se hiciera la segunda, puesto que cualquier sacramento tiene por sí ser perfecto. Pero esto es falso. Luego es un solo sacramento.

**Conclusion.** *La Estremauncion aunque se perfeccione por muchas acciones, es, sin embargo, un sacramento, puesto que esas acciones se ordenan á significar y efectuar una sola cosa.*

Responderémos, que lo uno en número se dice hablando en absoluto de tres modos : 1.º como lo indivisible que ni es muchos en acto ni en potencia como el punto y la unidad : 2.º como lo continuo que es uno en acto y múltiple en potencia, como la línea : 3.º como algun perfecto que es constituido de muchas partes, como la casa, que se compone de cierta manera de muchas cosas en acto ;

pero que aquellas muchas convienen en algo uno. Y de este modo cualquier sacramento se dice uno solo, en cuanto todas las cosas que están en un sacramento se adunan para significar ó producir un mismo efecto, puesto que el sacramento causa significando. Así, que cuando una accion basta para la perfecta significacion, la unidad del sacramento consiste únicamente en esta accion, como se ve en la confirmacion. Cuando la significacion del sacramento puede estar en una ó muchas acciones, entonces el sacramento puede perfeccionarse ya en una ya en muchas acciones, como el bautismo por una y tres inmersiones; porque la ablucion que se significa en el bautismo, puede tener lugar por una inmersion y por muchas. Mas cuando la significacion no puede ser perfecta sino por muchas acciones, entonces son necesarias estas para la perfeccion del sacramento; como se ve en la Eucaristía; porque la refeccion corporal que significa la espiritual, no puede tener lugar sino por la comida y la bebida. Y lo mismo es en este sacramento; porque la curacion de las heridas interiores no puede significarse perfectamente, sino por la aposicion de la medicina á las diversas raices de ellas. Y por esto hay muchas acciones para la perfeccion de este sacramento (1).

Al argumento 1.º dirémos que la unidad del todo perfecto no es destruida por la diversidad de la materia ó de la forma, que existe en las partes del todo; como consta que no es la misma la materia de la carne y del hueso de los que se constituye un hombre, ni la misma la forma. Igualmente tambien en el sacramento de la Eucaristía, y en este sacramento la pluralidad de materia y de forma no quita la unidad del sacramento.

Al 2.º que aunque aquellas acciones sean muchas en absoluto, se unen, sin embargo, en una perfecta accion, que es la uncion de todos los sentidos exteriores, donde se halla el origen del mal interior.

Al 3.º que aunque en la Eucaristía, si muriera el sacerdote despues de la consa-

gracion del pan, podría otro proceder á la consagracion del vino, comenzando donde quedó el primero, ó bien desde el principio sobre otra materia; sin embargo, en la Estremauncion, no puede comenzar desde el principio, sino que debe siempre continuar; puesto que la uncion hecha en la misma parte vale tanto, como si se consagrara dos veces la misma hostia; lo cual no debe hacerse de modo alguno. Ni aún la pluralidad de los ministros quita la unidad de este sacramento, puesto que obra solo instrumentalmente; como el cambio de los martillos no quita la unidad de la operacion del artista.

#### ARTÍCULO III. — Fue instituido por Cristo este sacramento? (2)

1.º Parece que este sacramento no fue instituido por Cristo; porque acerca de los sacramentos que Cristo instituyó se hace mencion en el Evangelio, como de la Eucaristía y Bautismo. Pero no se habla de la Estremauncion. Luego no fue instituido por Cristo.

2.º El Maestro de las Sentencias dice espresamente (Sent. 4, dist. 23), que fue instituido por los Apóstoles. Luego no le instituyó por sí el mismo Cristo.

3.º El sacramento, que Cristo instituyó, él mismo tambien lo exhibió por sí, como se ve acerca de la Eucaristía y del Bautismo. Pero á nadie exhibió este sacramento. Luego no le instituyó por sí.

Por el contrario; los sacramentos de la ley nueva son más dignos que los de la antigua ley. Pero todos los sacramentos de esta son instituidos por Dios. Luego con mayor razon todos los sacramentos de la ley nueva tienen su institucion del mismo Cristo.

Ademas, pertenece al mismo que instituye remover lo instituido. Pero la Iglesia que en los sucesores de los Apóstoles tiene la misma autoridad que estos tuvieron, no podría quitar el sacramento de la Estremauncion. Luego no le instituyeron los Apóstoles, sino el mismo Cristo.

(1) De lo dicho por el Santo se infiere que las unciones parciales, son como materias parciales, las cuales reunidas constituyen una materia íntegra. Lo mismo debe decirse de las formas parciales que acompañan á esas materias parciales: todas ellas constituyen una íntegra forma.

(2) Consta del cánón 1.º anteriormente insertado (en la

nota 1.ª pág. 133) que la Estremauncion es un Sacramento instituido por Jesucristo cuya verdad de fe está igualmente definida en el cánón 1.º de la sesion 7.ª donde consta que todos los sacramentos fueron instituidos por Nuestro Señor Jesucristo.

**Conclusion.** [1] *Jesucristo instituyó por sí mismo los sacramentos.* [2] *Jesucristo promulgó por sí mismo ciertos sacramentos y ciertos otros los promulgó por los Apóstoles.*

Responderémos, que acerca de este punto hay dos opiniones: algunos dicen que Cristo no instituyó por sí este sacramento ni el de la Confirmacion, sino que dejó su institucion á los Apóstoles, porque estos dos sacramentos á causa de la plenitud de la gracia, que en ellos se confiere, no pudieron ser instituidos ántes de la mision plenísima del Espíritu Santo: por consiguiente, son sacramentos de la nueva ley, que no fueron figurados en la antigua. Pero esta razon no es concluyente, puesto que, así como Cristo prometió ántes de su pasion la mision plena del Espíritu Santo, así tambien pudo instituir estos sacramentos. Y por esto otros dicen que *Cristo instituyó por sí mismo todos los sacramentos; pero que promulgó por sí aquellos que ofrecen mayor dificultad para creer, y reservó el cuidado de promulgar ciertos á los Apóstoles*, como la Estremauncion y la Confirmacion. Y esta opinion parece tanto más probable (1), por cuanto los sacramentos pertenecen al fundamento de la ley: y por esto corresponde su institucion al legislador; y ademas porque tienen su eficacia de la institucion, cuya eficacia no se halla en ellos sino por la divinidad.

Al argumento 1.º dirémos, que el Señor hizo y dijo muchas cosas que no están contenidas en el Evangelio; pues los Evangelistas cuidaron principalmente de referir las cosas que pertenecen á la necesidad de la salvacion y disposicion eclesiástica. Hé aquí por qué refirieron más bien la institucion del Bautismo y de la Penitencia, Eucaristía y Orden hecha por Cristo, que la de la Estremauncion ó Confirmacion que ni son de necesidad de la salvacion ni pertenecen á la disposicion ó distincion de la Iglesia.

(1) Lo que en los tiempos del Santo Doctor se podía defender como opinion más probable, lo defendemos ya como doctrina de fe, pues así consta en los cánones citados.

(2) Es de fe que lo es, como definió el concilio de Florencia, en el decreto *pro Armenis*: *Quintum Sacramentum est Extrema unctio, cujus materia est oleum olivæ.* El Tridentino, hablando de este Sacramento (sesion 14, cap. 1.º) dice á este propósito: *La Iglesia entendió siempre que la materia (de la Estremauncion)*

Sin embargo, se hace mencion tambien de la uncion del aceite en el Evangelio de San Marcos donde se dice que los Apóstoles *ungían con aceite á los enfermos.*

Al 2.º que el Maestro de las Sentencias dice que este sacramento fue instituido por los Apóstoles, puesto que su institucion nos ha sido promulgada por la enseñanza de los mismos.

Al 3.º que Cristo no confirió sacramento alguno, sino el que él mismo recibió para servir de ejemplo. Mas no le competía recibir la penitencia ni la Estremauncion, puesto que estaba sin pecado; y por esto no los confirió.

**ARTÍCULO IV.** — *¿El aceite de oliva es la materia conveniente de este sacramento? (2)*

1.º Parece que el aceite de oliva no es la materia conveniente de este sacramento: porque este sacramento se ordena inmediatamente á la incorrupcion. Mas esta se significa por el bálsamo que se pone en el crisma. Luego este sería la materia más conveniente de este sacramento.

2.º Este sacramento es una medicacion espiritual. Pero la espiritual medicacion es significada por la aplicacion del vino como se ve en la parábola del Samaritano (Luc. 10). Luego el vino sería tambien la materia más conveniente de este sacramento.

3.º Donde hay mayor peligro, el remedio debe ser tambien el más comun. Pero el aceite de oliva no es remedio comun, porque no se halla en todos los países. Luego administrándose este sacramento á los que salen de este mundo que se hallan en el mayor peligro, parece que el aceite de oliva no es su materia conveniente.

Por el contrario, Santiago (Jac. 5) determina el aceite como materia de este sacramento. Pero no se llama propia-

*es el aceite bendecido por el obispo; porque la Unctio representa con admirable propiedad, la gracia del Espíritu Santo, con cuya gracia es invisiblemente ungió el alma del enfermo.* Advertiremos, para concluir, que la materia de que aquí se trata, es la remota; pues sabido es que la materia de los sacramentos es doble; próxima y remota. En la Estremauncion el aceite es la última; y la próxima es la misma uncion que el sacerdote hace con el óleo Santo.

mente aceite sino al que se produce de la oliva. Luego este es la materia de este sacramento.

Ademas: la curacion espiritual se significa por la uncion del aceite, como consta (Is. 1, 6): *herida y contusion que no está vendada ni se le ha aplicado medicina ni suavizado con aceite*. Luego la materia conveniente de este sacramento es el aceite.

**Conclusion.** [1] *El aceite es materia conveniente de la Estremauncion.* [2] *El aceite de oliva debe ser empleado como materia conveniente de la Estremauncion.*

Responderemos, que la curacion espiritual que se aplica al fin debe ser perfecta, puesto que despues de él no queda otra: debe ser suave como la esperanza, para no destruirla, sino más bien para escitarla, pues es necesaria principalmente á los que salen del mundo. El aceite es suave y penetra hasta lo íntimo, y tambien se difunde. Y por esto, en cuanto á los conceptos dichos, es la materia conveniente de este sacramento. Y puesto que se da principalmente el nombre de aceite al licor que sale de la oliva, mientras que los demas licores no reciben este nombre sino por semejanza á el, *por eso debe tambien ser que se tome aceite de oliva como materia de este sacramento.*

Al argumento 1.º dirémos que la incorrupcion de la gloria es la cosa no contenida en este sacramento; ni es preciso que tal significacion de la cosa corresponda á la materia. Luego no es menester que se admita el bálsamo en la materia de este sacramento, porque el bálsamo, á causa de su olor, pertenece á la bondad de la fama, de la que no tienen necesidad los que salen de este mundo, sino que solo necesitan la pureza de la conciencia que se significa por el aceite.

Al 2.º que el vino sana irritando y el aceite dulcificando, y por esto la curacion por medio del vino pertenece más bien á la penitencia que á este sacramento.

Al 3.º que el aceite de oliva, aunque no se produzca en todas partes, sin embargo puede transportarse fácilmente á cualquier lugar. Ademas, este sacramento no es de tanta necesidad, que los que

salen de este mundo no puedan conseguir sin él la salvacion.

**ARTÍCULO V.** — *Es preciso que el aceite sea consagrado?* (1)

1.º Parece que no es menester que el aceite sea consagrado; porque este sacramento tiene una santificacion en su uso por la forma de las palabras. Luego es supérflua otra santificacion, si se hace para la materia del mismo.

2.º Los sacramentos tienen eficacia y santificacion en la materia misma. Pero la significacion del efecto de este sacramento compete al aceite por la propiedad natural del mismo, y la eficacia por institucion divina. Luego no es necesaria alguna santificacion de la materia.

3.º El bautismo es un sacramento más perfecto que la Estremauncion. Ahora bien, en el bautismo no se preexige la santificacion de la materia, en cuanto es de necesidad del sacramento. Luego ni en la Estremauncion.

Por el contrario, en todas las demas unciones la materia es consagrada ántes. Luego siendo este sacramento cierta uncion, requiere materia consagrada.

**Conclusion.** *El aceite que se toma para materia de la Estremauncion, debe estar consagrado.*

Responderémos, que algunos dicen que el simple aceite es la materia de este sacramento; y en la santificacion misma del aceite que se hace por el obispo, se perfecciona el sacramento. Pero este aparece ser falso, por lo que ya se ha dicho al tratar de la Eucaristía (Sent. 4, dist. 8, C. 2, a. 1, C. 1, al 2.º), donde se ha demostrado que solamente aquel sacramento consiste en la consagracion de la materia. Y por esto debe decirse que este sacramento consiste en la uncion misma, como el bautismo en la misma ablucion; y la materia de este sacramento es el aceite santificado. Pueden aducirse tres razones, para demostrar por qué se exige en este sacramento y en algunos otros la santificacion de la materia: 1.ª porque toda la eficacia de los sacramentos desciende de Cristo; y por esto aquellos sa-

(1) Recuérdese lo dicho en la precedente nota.

cramentos de que el mismo hizo uso, tienen eficacia por su uso mismo; como por el contacto de su carne dió á las aguas la fuerza ó virtud regenerativa. Más no hizo uso de la Estremauncion ni de otra alguna uncion corporal; y por eso en todas las unciones se requiere la santificacion de la materia: 2.<sup>a</sup> por causa de la plenitud de la gracia que se confiere, no solo para quitar la culpa, sino tambien sus reliquias y la enfermedad del cuerpo: la 3.<sup>a</sup> es porque que su efecto corporal, es decir, la curacion, no es producida por la propiedad natural de la materia; y por esto es preciso que le sea dada esta eficacia por medio de la santificacion.

Al argumento 1.<sup>o</sup> diremos, que la primera santificacion pertenece á la materia considerada en sí misma; pero la segunda pertenece más al uso de la misma, segun que confiere en acto su efecto. Y por esto no es supérflua ni la una ni la otra, porque tambien los instrumentos reciben su eficacia del artífice, ya cuando los construye, ya cuando los aplica al acto.

Al 2.<sup>o</sup> que aquella eficacia, que proviene de la institucion misma del sacramento, se aplica á esta materia por medio de la santificacion.

Al 3.<sup>o</sup> es evidente la contestacion despues de lo dicho (al *Responderémos*).

**ARTÍCULO VI.** — ¿Es preciso que la materia de este sacramento sea consagrada por el obispo?

1.<sup>o</sup> Parece que no es menester que la materia de este sacramento sea consagrada por el obispo; porque más digna es la consagracion de la materia en el sacramento de la Eucaristía, que en este. Pero en la Eucaristía puede consagrar la materia el sacerdote. Luego tambien en este sacramento.

2.<sup>o</sup> En las obras corporales el arte más digno nunca prepara la materia al inferior; porque el arte que hace uso de las cosas es más digno que el que las prepara como se dice (*Phys. l. 2, t. 25*). Pero el obispo es superior al sacerdote. Luego no prepara la materia en aquel sacramento de que hace uso el sacerdote; y como éste dispensa la Estremauncion,

segun se dirá (C. 31), síguese que no pertenece al obispo la consagracion de la materia.

Por el contrario, en las demas unciones tambien la materia es consagrada por el obispo. Luego así debe serlo en esta.

**Conclusion.** *En los sacramentos que necesitan de materia consagrada, la primera consagracion se hace por el obispo, para manifestar que la potestad sacerdotal se deriva de la episcopal.*

**Responderémos,** que el ministro del sacramento no induce el efecto de este por su propia virtud, como agente principal, sino por la eficacia del sacramento que dispensa, la cual primeramente proviene de Cristo, y de él descende á otros ordenadamente, esto es, al pueblo por mediacion de los ministros que dispensan los sacramentos y á los ministros inferiores mediante los superiores que santifican la materia. Y por esto en todos los sacramentos que necesitan de la materia santificada, la primera santificacion de la materia se hace por el obispo, y el uso á veces por el sacerdote para manifestar que la potestad sacerdotal es derivada de la episcopal segun aquello (*Ps. 132, 2*): á la manera que el precioso unguento que se derramó sobre la cabeza, esto es, sobre Cristo, que ántes descendió sobre la barba de Aaron, y despues, hasta la extremidad de su manto.

Al argumento 1.<sup>o</sup> diremos que el sacramento de la Eucaristía consiste en la santificacion misma de la materia, y no en su uso; y por esto propiamente hablando, aquello que es materia del sacramento no es algo consagrado. De consiguiente, no se preexige santificacion alguna hecha por el obispo acerca de la materia, sino que se exige la santificacion del altar y de otras cosas semejantes y tambien del sacerdote mismo, que no puede ser hecha sino por el obispo; por cuya razon tambien en aquel sacramento se manifiesta la potestad sacerdotal derivada del obispo, como dice San Dionisio (*Eccle. hierarch. c. 3*). Así, pues, el sacerdote puede hacer aquella consagracion de la materia que es en sí sacramento, y no aquella, que como cierta cosa sacramental se ordena al sacramento que consiste en el uso de los fieles; puesto que en cuanto al



verdadero cuerpo de Cristo no hay orden alguno sobre el de los sacerdotes ; pero en cuanto al cuerpo místico de Cristo el orden episcopal es superior al sacerdotal, como después se dirá (C. 40, a. 4).

Al 2.º que la materia del sacramento no es tal materia que con ella hace algo el que usa de ella, como sucede en las artes mecánicas, sino la materia en virtud de la cual lo hace, y así participa algo de la razón de causa agente en cuanto es cierto instrumento de la operación divina. Por eso es preciso que la materia reciba esta virtud de un arte ó poder superior ; porque en las causas activas, cuanto más elevado es el agente, tanto más perfecto es ; y en las causas puramente materiales, cuanto más se acercan á la materia, más imperfectas son.

**ARTÍCULO VII. — La Estremauncion tiene alguna forma? (1)**

1.º Parece que este sacramento no tiene alguna forma ; porque como la eficacia de los sacramentos proviene de su institución y de su forma, es preciso que esta sea dada por el que le instituye. Pero la forma de este sacramento no se ve que haya sido dada ni por Cristo ni por los Apóstoles. Luego este sacramento no tiene forma alguna.

2.º Las cosas que son de necesidad del sacramento, se observan del mismo modo por todos. Es así que nada hay más necesario al sacramento que tiene una forma, que esta misma forma. Luego no habiendo comunmente alguna forma observada por todos en este sacramento, puesto que diversos usan de diversas palabras, parece que este sacramento no tenga forma alguna.

3.º En el bautismo no se requiere la forma sino para la santificación de la materia ; porque es el agua « santificada por la palabra de vida para diluir los crímenes » ; como dice Hugo (De sacram. l. 2, p. 6, c. 2). Pero este sacramento tiene una materia santificada

anteriormente. Luego no necesita alguna forma verbal.

Por el contrario, dice el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 1) que todo sacramento de la ley nueva consiste en las cosas y en las palabras. Mas las palabras son la forma del sacramento. Luego siendo este un sacramento de la nueva ley, parece que tenga forma.

Además, para esto es rito de la Iglesia universal, que usa de ciertas palabras en la colación de este sacramento.

**Conclusion.** *La Estremauncion tiene una forma determinada.*

Responderémos, que algunos dijeron, que ninguna forma es de necesidad de este sacramento. Mas esto parece derogar el efecto de este sacramento, porque todo sacramento obra, significando lo que obra : y la significación de la materia no se limita á un efecto determinado, puesto que puede referirse á muchas cosas, sino por la forma de las palabras. Así que en todos los sacramentos de la nueva ley que producen lo que figuran, es preciso que haya cosas y palabras. Además Santiago (c. 5) parece constituir toda la virtud de este sacramento en la oración que es su forma, como se dirá (al 2.º, y a. 8 y 9 siguientes). Y por tanto la predicha opinión parece ser presuntuosa y errónea. Por lo cual debe manifestarse como generalmente se dice, *que tiene forma determinada*, lo mismo que los otros sacramentos.

Al argumento 1.º diremos, que la Sagrada Escritura es comunmente propuesta á todos. Y por esto la forma del bautismo, que puede ser conferida por todos debe espresarse en ella ; é igualmente la forma de la Eucaristía, que espresa la fe de aquel sacramento que es necesario para la salvación. Pero no se hallan establecidas las formas de otros sacramentos en la Sagrada Escritura, y la Iglesia las ha recibido por la tradición de los Apóstoles, quienes las recibieron del Señor, como dice el Apóstol (1. Cor. 11, 23) : *porque yo recibí del Señor lo que también os enseñé*, etc.

(1) Afirmitivamente responde el Santo y este punto no tiene duda alguna ni en este ni en ningún Sacramento ; porque es comun á todos lo que el concilio de Florencia definió en el citado decreto : *Omnia sacramenta tribus perficiuntur : rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri confe-*

*rentis sacramentum cum intentione faciendi id, quod facit Ecclesia.* Cual sea la forma propia de la Estremauncion, lo dicen el mismo Concilio y el de Trento, aparte del Ritual Romano ; héla aquí. *Por esta santa unción perdonete Dios cualquier cosa en que hayas delinquido por la vista, olfato, etc.*

Al 2.º que aquellas palabras que son de la esencia de la forma, esto es, la oración deprecativa, se dicen por todos; pero las que son *de bene esse* no son observadas por todos.

Al 3.º que la materia del bautismo tiene cierta santificación *per se* del contacto mismo de la carne del Salvador; pero recibe de la forma de las palabras la santificación santificante en acto. Asimismo, después de la santificación de la materia de este sacramento, considerada en sí misma, se requiere la santificación en el uso, por la cual santifique en acto.

ARTÍCULO VIII. — *¿La forma de este sacramento debe proferirse por medio de la oración indicativa y no por la deprecativa?*

1.º Parece que la forma de este sacramento debe proferirse por la oración indicativa y no por la deprecativa; porque todos los sacramentos de la nueva ley tienen efecto cierto. Ahora bien, la certeza del efecto no se espresa en las formas de los sacramentos sino por la oración indicativa *ó presente*, como cuando se dice, *este es mi cuerpo, ó yo te bautizo*, etcétera. Luego la forma de este sacramento debe ser la oración indicativa.

2.º En las formas de los sacramentos debe espresarse la intención del ministro, la cual se requiere para el sacramento. Pero la intención de conferir el sacramento no se espresa sino por medio de la oración de indicativo. Luego, etc.

3.º En ciertas iglesias se dicen estas palabras en la administración de este sacramento; *ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine Patris*, etc., y esto es conforme á las otras formas de los sacramentos. Luego parece que consista en esto la forma de este sacramento.

Por el contrario: lo que es la forma de un sacramento, es preciso que sea obser-

vado por todos. Pero las palabras indicadas no se dicen según la costumbre de todas las iglesias, sino solamente las palabras deprecativas, á saber, *per istam sanctam unctionem, et piissimam suam misericordiam, indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum*, etc. Luego la forma de este sacramento es la oración deprecativa.

Además: así resulta también de las palabras del Apóstol Santiago, que atribuye á la oración la eficacia de este sacramento: *la oración de la fe*, dice, *salvará al enfermo* (cap. 5, v. 15). Luego viniendo la eficacia del sacramento de la forma, parece que la forma de este sacramento es la oración deprecativa.

Conclusion. *La oración deprecativa es la forma de este sacramento* (1).

Responderemos, que *la forma de este sacramento es la oración deprecativa*, como se ve por las palabras del Apóstol Santiago (2) y el uso de la Iglesia Romana, que usa solamente de palabras deprecativas en la administración de este sacramento, sobre lo cual pueden asignarse muchas razones: 1.ª porque el que recibe este sacramento está privado de sus propias fuerzas, y por tanto necesita ser ayudado por las oraciones; 2.ª porque se da á los moribundos que cesan ya de ser del fuero de la Iglesia, y descansan en manos de solo Dios: por cuya razón se les recomienda al mismo por medio de la oración; 3.ª porque este sacramento no tiene efecto alguno, que se consiga siempre de la oración del ministro, aún cuando todo lo que es de esencia del sacramento se haya realizado debidamente, como el carácter en el bautismo y en la confirmación, la transustanciación en la Eucaristía, y la remisión del pecado en la penitencia, existente la contrición, cuya remisión es de esencia del sacramento de la penitencia, mas no de la de este sacramento (3). Y

(1) Esta es la opinión del Santo Doctor, comunmente seguida desde los tiempos de Santo Tomás. Pero en los siglos anteriores prevaleció la opinión de ser indicativa la forma en la Iglesia latina. La que pone el Sacramentario de San Gregorio, indicativa, es la usada en la Iglesia de Milán hasta los tiempos de San Buenaventura, según nos refiere el Doctor Seráfico (in 4. dist. 25, cuestión 4.ª) y que es semejante á la indicada en el argumento 3.º, indicativa es también; y por fin Martenio en su célebre obra *De antiquis Ecclesie ritibus* (lib. 1.º parte 2.ª, cap. 7.º art. 4.º) presenta ejemplares de la forma usada en muchos, célebres y antiquísimos

institutos religiosos, en los cuales no se espresa otra forma que la indicativa.

(2) Con cuánta razón el Angélico piensa así, se ve por lo indicado en el Tridentino (cap. 1.º de la Estremancción), en que manifiesta lo propio que el Santo Doctor y adopta la forma deprecativa que hemos puesto en la nota 236 al art. 7.º

(3) Oigamos lo que dice el catecismo de San Pio V. « Usándose este Sacramento para que al enfermo, además de la gracia espiritual que le da, le dé también la salud; sin embargo, como sucede que no siempre se sigue la salud después de administrado, por eso se emplea la forma depreca-

por esto en este sacramento no puede haber forma de un modo indicativo, como en los predichos sacramentos.

Al argumento 1.º dirémos, que este sacramento, como tambien los antedichos, considerado en sí mismo, tiene efecto cierto; pero puede ser impedido por las malas disposiciones del que le recibe, aunque se someta á él por la intencion, de modo que ningun efecto consiga. Y por esto no hay paridad respecto de este sacramento y los otros, en los cuales se obtiene siempre algun efecto.

Al 2.º que por el acto mismo que se determina en la forma, esto es, *per istam sanctam unctionem*, se espresa bastante la intencion.

Al 3.º que aquellas palabras del modo indicativo, que algunos tienen la costumbre de decir ántes de la oracion, no son la forma de este sacramento, sino la disposicion á ella en cuanto la intencion del ministro se determina á aquel acto por aquellas palabras.

ARTICULO IX. — *¿La predicha oracion es la forma competente de este sacramento?* (1)

1.º Parece que la predicha oracion no es la forma competente de este sacramento: porque en las formas de los otros sacramentos se hace mencion de la materia, como se ve en la Confirmacion, lo cual no se hace en las antedichas palabras. Luego no es su forma conveniente.

2.º Así como el efecto de este sacramento llega á nosotros por la misericordia divina, así tambien el de los otros sacramentos. Pero en las formas de estos no se hace mencion de la misericordia divina, sino más bien de la Trinidad y la pasion. Luego igualmente debe ser aquí.

» tiva, á fin de obtener de la benignidad del Señor lo que la » virtud del Sacramento con constante y perpétuo orden no » suele conseguir. »

(1) Aluden á las palabras puestas en el *Por el contrario* del

3.º Este sacramento tiene un doble efecto, segun el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 23). Y en las predichas palabras no se hace mencion más que de uno solo, es decir, de la remision de los pecados, y no de la curacion corporal, á la que Santiago ordena la oracion de la fe diciendo (c. 5, 15): *la oracion de la fe salvará al enfermo*. Luego la predicha forma es incompetente.

Conclusion. *La forma conveniente de este sacramento es la que usa la Iglesia: Por esta Santa Uncion, etc.*

Responderémos, que *la predicha oracion es la forma competente de este sacramento*, porque indica el sacramento en estó que se dice: *per istam sanctam unctionem*, y lo que se opera en el sacramento, esto es, *la divina misericordia*, y el efecto, es decir, *la remision de los pecados* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que la materia de este sacramento puede entenderse por el acto de la uncion, mas no la materia de la Confirmacion, por el acto espresado en la forma. Por lo cual no hay paridad.

Al 2.º que la misericordia se refiere á la miseria, y puesto que este sacramento se administra en este estado de miseria, es decir, de enfermedad, por esto se hace más bien mencion en él de la misericordia que en los otros sacramentos.

Al 3.º que en la forma debe espresarse el efecto principal y que es siempre producido por el sacramento, á ménos que haya defecto por parte del que le recibe; y tal efecto no es la salud corporal, como se dirá (C. 30, a. 1 y 2), aunque á veces se siga, por cuya razon el Apóstol Santiago atribuye este efecto á la oracion, que es la forma de este sacramento.

artículo anterior.

(2) Aunque en los rituales de ciertas Iglesias pueda haber alguna variacion en las palabras, pero en el fondo el sentido es el mismo.

## CUESTION XXX.

### Del efecto de este sacramento.

1.º La Estremauncion sirve para la remision de los pecados ? 2.º La salud corporal es el efecto de este sacramento ? 3.º Imprime carácter ?

#### ARTICULO I. — Sirve la Estremauncion para la remision de los pecados ? (1)

1.º Parece que la Estremauncion no sirve para la remision de los pecados; porque para lo que puede ser hecho por uno solo, no se exige otro. Pero en el que recibe la Estremauncion, se requiere la penitencia para la remision de los pecados. Luego por la Estremauncion no se perdonan los pecados.

2.º En el pecado no hay sino tres cosas : la mancha, el reato de la pena y las reliquias del pecado. Mas por la Estremauncion no se perdona el pecado en cuanto á la mancha sin la contricion, que tambien perdona sin la uncion ; ni ademas en cuanto á la pena, puesto que, si se restablece, está obligado á cumplir la satisfaccion impuesta ; ni en cuanto á las reliquias de la culpa, porque todavía quedan las disposiciones resultantes de los actos precedentes, como se ve despues de la convalecencia. Luego de ningun modo tiene lugar la remision de los pecados por la Estremauncion.

3.º La remision de los pecados no se hace sucesivamente sino en un instante. Y la Estremauncion no se administra toda simultáneamente, puesto que se requieren muchas unciones. Luego su efecto no es la remision de los pecados.

Por el contrario, dice el Apóstol Santiago (Jac. 5, 15) : *y si estuviere en pecados, le serán perdonados.*

Ademas: todo sacramento de la nueva

ley confiere la gracia. Mas por esta se hace la remision de los pecados. Luego siendo la Estremauncion un sacramento de la nueva ley, obra para la remision de los pecados.

*Conclusion. El efecto principal de este sacramento es la remision de los pecados en cuanto á las reliquias del mismo pecado, y por consiguiente tambien en cuanto á la culpa, si la encuentra.*

Responderémos, que todo sacramento es instituido principalmente para un efecto, aunque tambien pueda producir otros como consecuencia. Y como el sacramento realiza lo que figura, debe tomarse su efecto principal de la significacion misma. Empléase este sacramento á modo de cierta medicina, como el bautismo á modo de ablucion : y la medicina tiene por objeto espeler la enfermedad; por lo cual este sacramento ha sido instituido principalmente para curar la enfermedad del pecado. De consiguiente, así como el bautismo es cierta regeneracion espiritual y la penitencia cierta resurreccion espiritual, así tambien la Estremauncion es cierta curacion ó medicacion espiritual. Mas así como la medicacion corporal presupone la vida corporal en el medicinado, así la espiritual presupone la vida espiritual. Y por eso este sacramento no se da contra los defectos por los que se quita la vida espiritual, esto es, contra el pecado original ó mortal, sino contra aquellos defectos por los que es debilitado el hombre espiritualmente, de modo que no tenga el perfecto vigor para los actos de la vida, de la gracia ó de la gloria, y este defecto no es

(1) Es de fe que perdona los pecados. *Si quis dixerit sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata.... anathema sit.* (Sesion 14 del Tridentino, cánon 2.º)

otro que cierta debilidad ó ineptitud, que queda en nosotros del pecado actual ó del original; y contra esta debilidad es robustecido el hombre por medio de este sacramento. Pero puesto que esta fortaleza es producida por la gracia, que es incompatible con el pecado, por eso consiguientemente, si encuentra algun pecado, sea mortal (1) ó venial, le quita en cuanto á la culpa, con tal de que el que le recibe no ponga óbice alguno, como se ha dicho tambien de la Eucaristía y confirmacion (Sent. 4, dist. 7, C. 2 y a. 2, C. 1 al 3, y C. 3, a. 2; c. 2 y dist. 19, C. 1, a. 3 C. 1, y P. III, C. 72, a. 7 y C. 79, a. 5). Y por eso Santiago habla condicionalmente de la remision del pecado diciendo: *si estuviere en pecados, le serán perdonados*, esto es, en cuanto á la culpa, pues no siempre borra el pecado, puesto que no siempre le halla; pero siempre perdona en cuanto á la debilidad antedicha, y que algunos llaman *reliquias del pecado*. Otros dicen que este sacramento ha sido instituido principalmente contra el pecado venial, el cual no puede ser perfectamente curado mientras se vive: y por este motivo el sacramento de los que salen de este mundo se ordena especialmente contra el pecado venial. Mas esto no parece ser verdadero (2), porque tambien la penitencia borra suficientemente en esta vida los pecados veniales respecto de la culpa; y el no poder evitarlos despues de hecha la penitencia, no quita á la precedente penitencia su efecto; y ademas esto pertenece á la susodicha debilidad. Debe pues decirse que el efecto principal de este sacramento es la remision de los pecados, en cuanto á las reliquias del pecado, y por consiguiente tambien en cuanto á la culpa, si la encuentra (3).

Al argumento 1.º dirémos que aunque el efecto principal de algun sacramento

pueda tenerse sin recibirlo actualmente ó sin el sacramento, ó por otro sacramento por vía de consecuencia; jamás puede sin embargo tenerse sin el propósito de aquel sacramento. Así que, puesto que la penitencia ha sido instituida principalmente contra la culpa actual, cualquiera otro sacramento que borra el pecado actual por vía de consecuencia, no escluye que la penitencia sea necesaria.

Al 2.º que la Estremauncion remite el pecado de algun modo en cuanto aquellos tres conceptos; pues aunque la culpa no se perdona en cuanto á la mancha sin la contriccion; sin embargo este sacramento por la gracia que infunde, hace que aquel movimiento contra el pecado sea contriccion, como tambien puede acaecer en la Eucaristía y la Confirmacion. Asimismo tambien disminuye el reato de la pena temporal; pero como consecuencia, en cuanto quita la debilidad, puesto que el fuerte sobrelleva mejor la misma pena que el débil. Luego no es preciso que por esto se disminuya la medida de la satisfaccion. En cuanto á las reliquias del pecado no se dicen ser aquí las disposiciones remanentes de los actos anteriores, que son ciertos hábitos incoados, sino cierta debilidad espiritual existente en la mente misma, cuya debilidad quitada, aunque subsistan los mismos hábitos ó disposiciones, no puede inclinarse la mente de la misma manera al pecado.

Al 3.º que cuando hay muchas acciones ordenadas á un solo efecto, la última es formal, respecto de todas las precedentes, y obra en virtud de éstas; y por tanto, en la última uncion se infunde la gracia, que es efecto del sacramento.

## ARTÍCULO II. — La salud corporal es efecto de este sacramento? (4)

### 1.º Parece que la salud corporal no es

los veniales, puesto que para obtener semejante efecto, bastan los sacramentales, como el acto de contriccion, agua bendita, etc.

(3) Estos mismos efectos señala el Tridentino, lo mismo que el citado Catecismo del Santo Concilio.

(1) «Este Sacramento, dice el Catecismo Romano (parte II, cap. 6.º n. 11), no está primariamente instituido para la remision de los pecados mortales, sino que el bautismo y la penitencia son los que por su naturaleza lo efectúan». Sin embargo, lo dicho por el Angélico en este pasaje, lo mismo que en la *Suma contra los Gentiles* (lib. 4.º cap. 73) es la doctrina corriente, á la que no se opondrá lo dicho en el Catecismo citado. Este Sacramento es de vivos y directamente sólo perdona los veniales; pero todos los teólogos convienen en que indirectamente perdona los mortales de que el enfermo no tiene conciencia, sea cual fuere la causa.

(2) En la Parte III (C. 65, a. 1. al 3) prueba el Santo Doctor que ningun Sacramento se ha instituido para la remision de

(4) Es de fe, definido en el concilio de Trento, en el cánón citado en el anterior artículo, nota 212. Despues de las palabras allí citadas, sigue el cánón: *nec alleviare infirmos; sed jam cessasse, quasi olim tantum fuerit gratia curationum; anathema sit*. Los griegos negaron este efecto de la Estremauncion y lo mismo Erasmo. Pocos teólogos han tratado esta materia de la Estremauncion con la profundidad del *eximio doctor Suarez* (disp. 42, sectio 7), cuya doctrina en compendio nos presenta

efecto de este sacramento ; porque todo sacramento es medicina espiritual. Pero la medicina espiritual se ordena á la salud espiritual, como la corporal al cuerpo. Luego la salud corporal no es efecto de este sacramento.

2.º El sacramento tiene siempre su efecto en aquel que se acerca á él sin malas disposiciones. Y á veces el que recibe la Estremauncion no es curado corporalmente, aunque la reciba con toda devocion. Luego la salud corporal no es efecto de este sacramento.

3.º La eficacia de este sacramento es manifestada por el Apóstol Santiago (Jac. 5). Mas no se atribuye allí el efecto de la curacion á la uncion, sino á la oracion ; pues dice : *Oratio fidei salvavit infirmum*. Luego la curacion corporal no es efecto de este sacramento.

Por el contrario, la operacion de la Iglesia tiene mayor eficacia despues de la pasion de Cristo que ántes. Pero ántes los unguidos con aceite por los Apóstoles eran sanados, como consta (Marc. 6). Luego tambien ahora produce efecto en la curacion corporal.

Ademas, los sacramentos producen lo que significan. Pero el bautismo por medio de la ablucion corporal que se hace exteriormente significa y produce la espiritual. Luego tambien la Estremauncion por la curacion corporal, que se verifica exteriormente significa y causa la espiritual.

**Conclusion.** *Así como la ablucion en el bautismo produce el efecto de una ablucion corporal, así tambien la Estremauncion produce el de una medicacion corporal, es decir, la salud del cuerpo ; la cual sin embargo no produce sino es cuando conviene al principal efecto que es la salud del alma.*

**Responderémos** que, así como el bautismo por la ablucion corporal produce la purificacion espiritual de las manchas espirituales ; así este sacramento por la medicacion sacramental exterior produce la curacion interior : *y así como la ablucion del bautismo produce el efecto de la ablucion corporal ; así tambien la Estre-*

*mauncion producè el efecto de la medicacion corporal, esto es, la salud corporal.* Pero hay esta diferencia ; que la ablucion corporal produce la purificacion corporal por la naturaleza del elemento, y así siempre la realiza : pero la Estremauncion no produce la salud corporal por la propiedad natural de la materia, sino por la virtud divina que obra racionalmente. Y puesto que la razon operante jamás produce un efecto secundario, sino segun que es conveniente al objeto principal, por eso de este sacramento no siempre se sigue la curacion corporal, sino cuando es conveniente á la espiritual curacion, y entonces siempre la produce, con tal que no haya obstáculo por parte del que la recibe (1).

Al argumento 1.º dirémos que aquella objecion prueba que la salud corporal, no es el efecto principal de este sacramento ; y esto es verdadero.

Al 2.º es evidente la contestacion despues de lo dicho (aquí y C. 29, a. 8).

Al 3.º que aquella oracion es la forma de este sacramento, segun se ha dicho (C. 29, a. 8 y 9) ; así que este sacramento tiene eficacia por su forma en cuanto es en sí, para la sanacion corporal.

### ARTÍCULO III. — **Este sacramento imprime carácter?**

1.º Parece que este sacramento imprime carácter, porque el carácter es un signo distintivo. Pero así como el bautizado se distingue del que no lo está, así el unguido del que no lo ha sido. Luego así como el bautismo imprime carácter, así tambien la Estremauncion.

2.º En los sacramentos del órden y de la confirmacion se emplea la uncion, como en este sacramento. Es así que en aquellos se imprime carácter. Luego tambien en este.

3.º En todo sacramento hay algo que es la cosa únicamente, y algo que es solamente el sacramento y algo que es la cosa y el sacramento. Pero no puede asignarse algo en este sacramento que

el P. Perrone, siendo muy digno de ser leído ese magnífico epitome del ilustre jesuita. (De Extremaunct. n. 46).

(1) Esta profunda razon del gran Santo es la que la misma Iglesia alega al decirnos los efectos de la Estremauncion La

salud del cuerpo es un efecto condicional, es decir, si conviene al alma ; de otro modo no. Y si queremos insistir porqué esto es así, nadie ha dado una razon tan conveniente como la aducida por el ilustre Doctor de Aquino.

sea la cosa y el sacramento, sino el carácter. Luego en este sacramento se imprime carácter.

Por el contrario, ningún sacramento que imprime carácter se reitera (1), mas este se reitera como se dirá (C. 33). Luego no imprime carácter.

Ademas, la distincion que se hace segun el carácter sacramental es la distincion de los que se hallan en la Iglesia actual. Pero la Estremauncion se confiere al que sale de la presente Iglesia. Luego en él no se imprime carácter.

**Conclusion.** *La Estremauncion no imprime carácter.*

Responderémos que el carácter no se imprime sino en aquellos sacramentos por los cuales es destinado el hombre á algo sagrado. Mas este sacramento se da solo como remedio, y por él no se des-

tina al hombre á ejecutar ó recibir algo sagrado. Por esto, pues, no se imprime carácter en él.

Al argumento 1.º dirémos que el carácter establece la distincion de los estados en cuanto á las cosas que deben ser hechas en la iglesia, y el hombre no es distinguido de los otros por el hecho de ser ungido.

Al 2.º que la uncion que se hace en el sacramento del órden y en el de la confirmacion es la uncion de la consagracion, por la que el hombre es destinado á algo sagrado, mas esta uncion es uncion de medicacion, y por tanto, no hay paridad.

Al 3.º que en este sacramento la cosa y el sacramento no es el carácter sino cierta devocion interior que es la uncion espiritual (2).

## CUESTION XXXI.

### Del ministro de este sacramento.

1.º Puede un seglar conferir este sacramento?—2.º Y el diácono?—3.º Y solo el obispo?

**ARTÍCULO I. — Puede un seglar conferir este sacramento? (3)**

1.º Parece que tambien el seglar puede conferir este sacramento; porque este sacramento recibe la eficacia de la oracion como dice el apóstol Santiago (cap. 5). Pero la oracion del seglar es á veces tan acepta á Dios como la del sacerdote. Luego puede conferir este sacramento.

2.º Leese de ciertos padres del de-

sierto de Egipto, que llevaban el aceite á los enfermos y los sanaban; é igualmente se dice de la bienaventurada santa Genoveva, que ungió con aceite á los enfermos. Luego este sacramento puede ser conferido aun por los seglares.

Por el contrario, en este sacramento se hace la remision de los pecados. Es así que los seglares no tienen potestad de perdonar los pecados. Luego, etc.

**Conclusion.** *Ningun sacramento*

(1) Cosa probada en la parte 3.ª (cuestion 63, a. 5, y cuestion 66, a. 9).

(2) En la Estremauncion el sacramento solo está en la uncion unida á la forma: la gracia infundida es la cosa, y la devocion espiritual, el alivio del enfermo y la fortaleza que recibe son la cosa y el sacramento.

(3) Negativamente contesta el Santo, cuya doctrina sancionó despues el concilio de Trento en el cánón 4.º *Si quis dixerit presbvtros Ecclesie, quos B. Jacobus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur, non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed cetate seniores in quavis communitate; ob idque proprium Extremae unctionis ministrum non esse solum sacerdotem, anathema sit.* (sesion 14 de Estremauncione). Lo propio consigna en el capítulo 3.º de la misma sesion y hablando del mismo Sacra-

mento. Los protestantes fueron los que principalmente impugnaron esta doctrina. Pero en este punto, como en todo, ni ellos mismos se entienden, ni jamás pueden ponerse de acuerdo. Los primeros reformadores entendieron la doctrina como el Tridentino la condenó. Vinieron otros despues y ya observaron que no cualquier seglar podía conferir este Sacramento, sino que debian ser varones *cuerdos, piadosos y peritos*. En pos de estos, vinieron otros que interpretaron las palabras de Santiago en un sentido muy original; dijeron que el Santo Apóstol entendió por *presbvtros* á los *médicos*, y no así á *médicos cualesquiera*, sino á los *médicos más sabios*. En fin, los últimos, como el protestante racionalista Rosenmüller, convienen en que esa palabra no tiene más sentido que el que los católicos le damos.

*pueden conferir de oficio los seglares.*

Responderémos que segun San Dionisio (in Eccles. hierarch. c. 5), hay algunos que ejercen funciones jerárquicas y otros que las reciben solamente que son seglares. Por lo tanto, *no compete á estos por oficio la dispensacion de sacramento alguno* : pero el que pueden bautizar, en caso de necesidad, lo tienen por dispensacion divina, á fin de que á nadie falte la facultad de la regeneracion espiritual.

Al argumento 1.º dirémos que aquella oracion no se hace por el sacerdote en su nombre ; puesto que siendo á veces pecador, no merecería ser escuchado, sino que se hace en nombre de toda la Iglesia en cuya persona puede orar, como persona pública más no el seglar, que es persona privada.

Al 2.º que aquellas unciones no eran sacramentales, sino que por cierta devocion de los que las recibían, y por los méritos de los que las administraban, ó de los que enviaban el aceite, conseguían los efectos de la salud por la gracia de las curaciones, no empero por la gracia sacramental.

**ARTÍCULO II. — Los diáconos pueden conferir este sacramento?**

1.º Parece que los diáconos pueden conferir este sacramento ; porque segun San Dionisio (Ecc. hierarch. c. 5), « los diáconos tienen la virtud de purificar ». Pero este sacramento fue instituido solamente para purificar al hombre de las enfermedades del alma y del cuerpo. Luego pueden conferirle los diáconos.

2.º El bautismo es sacramento más digno que este de que ahora tratamos. Pero los diáconos pueden bautizar como consta haberlo hecho San Lorenzo. Luego pueden tambien conferir este sacramento.

Por el contrario, dicese (Jac. 5, 14): *llame á los presbíteros de la Iglesia.*

*Conclusion. Como este sacramento confiere la gracia, no puede por oficio administrarle el diácono.*

Responderémos, que el diácono tiene el poder de purificar, únicamente, no de iluminar. Luego como la iluminacion se haga por la gracia, síguese que *ningun*

*sacramento en el que se confiere la gracia puede ser administrado por el oficio del diácono ; y por tanto ni este, en el cual se confiere la gracia.*

Al argumento 1.º dirémos que este sacramento iluminando purifica por la gracia que él confiere : por lo tanto no compete al diácono su administracion.

Al 2.º que este sacramento no es sacramento de necesidad como el bautismo. Por consiguiente no se confia á todos el cuidado de conferirle en el caso de necesidad, sino solo á aquellos á quienes compete por su oficio. Tampoco compete á los diáconos por su oficio bautizar.

**ARTÍCULO III. — Solo el obispo puede conferir este sacramento?**

1.º Parece que solo el obispo puede conferir este sacramento, porque este sacramento se perfecciona por la uncion como tambien la confirmacion. Es así que solo el obispo puede confirmar. Luego solo el obispo puede conferir este sacramento.

2.º El que no puede lo que es menor no puede lo que es mayor. Pero mayor cosa es el uso de la materia santificada que su santificacion, puesto que es el fin de la misma. Luego como el sacerdote no pueda santificar la materia, tampoco puede usar de la materia santificada.

Por el contrario, debe llamarse al ministro de este sacramento cerca de aquel que le recibe como se ve (Jac. 5, 14). Mas el obispo no puede acercarse á todos los enfermos de su diócesis. Luego no solo el obispo puede conferir este sacramento.

*Conclusion. La Estremauncion puede ser administrada por los simples sacerdotes.*

Responderémos, que segun San Dionisio, (Ecc. hier. c. 5), el obispo tiene propiamente el oficio de perfeccionar como el sacerdote el de iluminar. Por consiguiente aquellos sacramentos que colocan al que los recibe en un estado de perfeccion respecto de otros, son reservados en su dispensacion á los obispos. Mas esto no tiene lugar en este sacramento, puesto que se da á todos y por esto *puede ser administrado por los simples sacerdotes.*



Al argumento 1.º diremos, que la confirmacion imprime carácter por el cual se coloca el hombre en el estado de perfeccion segun lo dicho (Sent. 4, dist. 7, q. 2, a. 1, q. 1, y P. 3.ª, C. 63, a. 1, 2, y 6). Mas esto no se verifica en este sacramento. Luego no hay paridad.

Al 2.º que aunque en el género de cau-

sa final el uso de la materia santificada sea mejor que la santificacion de la materia, sin embargo en el género de la causa eficiente, la santificacion de la materia es mejor, puesto que de la misma depende el uso, como de causa activa; así pues, la santificacion requiere virtud activa más alta que el uso.

## CUESTION XXXII.

**A quienes debe administrarse este sacramento y en qué parte del cuerpo.**

1.º Debe administrarse este sacramento á los sanos?—2.º Debe administrarse en cualquiera enfermedad?—3.º Debe conferirse á los furiosos y enajenados?—4.º Y á los niños?—5.º Debe ungrirse en este sacramento todo el cuerpo?—6.º Se determinan convenientemente las partes en que se unge?—7.º Los mutilados en las predichas partes deben ser ungidos?

**ARTÍCULO I. — Debe conferirse este sacramento á los sanos? (1)**

1.º Parece que tambien debe administrarse este sacramento á los sanos; porque el efecto más principal de este sacramento es la curacion de la mente, que la del cuerpo, segun lo dicho (C. 30, a. 2). Pero tambien los sanos en el cuerpo necesitan la sanidad de la mente. Luego tambien debe administrarse á estos la Estremauncion.

2.º Este sacramento pertenece á los que salen de este mundo, así como el bautismo á los que entran en él. Pero á todos los que entran se les da el bautismo. Luego á todos los que salen debe darse este sacramento. Mas á veces los que están próximos á salir del mundo están sanos; como aquellos que deben ser decapitados. Luego á los tales debe administrárseles este sacramento.

Por el contrario, dícese (Jac. 5, 14): *inferma alguno entre vosotros? Luego*

este sacramento compete á solos los enfermos.

*Conclusion. Siendo este sacramento cierta curacion espiritual, que se significa á manera de una curacion corporal, no debe conferirse á los sanos.*

Responderémos, que este sacramento es cierta curacion espiritual, segun se ha dicho (C. 30, a. 1 y 2), que es significada á manera de una curacion corporal. Y por eso á aquellos á quienes no compete la curacion corporal, es decir, á los sanos no se les debe conferir este sacramento.

Al argumento 1.º diremos que aunque la salud espiritual sea el efecto principal de este sacramento, es preciso, sin embargo, que por la curacion corporal se signifique la curacion espiritual de este sacramento, bien que no se siga la salud corporal. Y por tanto solamente puede darse la salud espiritual en este sacramento, á aquellos á quienes compete la curacion corporal, es decir, á los enfer-

(1) La Escritura y lo mismo la Tradicion de la Iglesia, responden negativamente á esta pregunta; y esa misma doctrina es la que el Santo enseña en este artículo. Véase lo que dice el concilio de Trento. *Declara tambien (el Santo Concilio) que*

*esta Uncion debe darse á los enfermos, á aquellos en especial que tan peligrosamente yacen, que se juzgue están en el fin de la vida; por lo que este sacramento es llamado Sacramento de los que parten. (sesion 14, cap. 3.)*

mos, así como solo aquel puede recibir el bautismo que puede ser partícipe de la ablucion corporal, mas no el niño existente en el vientre de la madre (1).

Al 2.º que tambien el bautismo no se administra, sino á los que entran en este mundo y pueden recibir la ablucion corporal. Y por tanto este sacramento no conviene sino á los que pueden ser curados corporalmente (2).

**ARTÍCULO II. — Este sacramento debe administrarse en cualquiera enfermedad?**

1.º Parece que este sacramento debe administrarse en cualquiera enfermedad: porque Santiago hablando de este sacramento (Jac. 5), no determina enfermedad alguna. Luego debe ser conferido en todas las enfermedades.

2.º Cuanto el remedio es más digno, tanto más general debe ser. Pero este sacramento es más digno que la medicina corporal. Luego como la medicina corporal se da á todos los enfermos parece tambien que este sacramento debe conferírseles igualmente.

Por el contrario, todos llaman á este sacramento la Estremauncion. Pero no toda enfermedad conduce al extremo de la vida, puesto que hay ciertas enfermedades que son causa de más largo vivir como dice el Filósofo (Lib. de long. et brevis vitæ, C. 1). Luego no en todas las enfermedades debe darse este sacramento.

**Conclusion.** *Este sacramento no debe administrarse á los que padecen una enfermedad cualquiera, sino á los que sufren una que los pone en peligro de muerte.*

Responderémos, que este sacramento es el último remedio que la Iglesia puede aplicar, como disponente inmediatamente para la gloria. Y por esto, *únicamente debe administrarse á los enfermos moribundos, puesto que su enfermedad es mortal y se teme el peligro de muerte* (3).

Al argumento 1.º dirémos, que cual-

quiera enfermedad cuando se agrava ó aumenta puede producir la muerte. Por esta razon, si se considera el género de enfermedades, se puede conferir la Estremauncion en toda especie de enfermedad: y por esto el Apóstol no determina ninguna. Pero si se considera el modo y estado de la enfermedad, no siempre debe administrarse este sacramento á los enfermos.

Al 2.º que la medicina corporal tiene por efecto principal la curacion corporal, de la que todos los enfermos necesitan en cualquier estado. Mas este sacramento tiene por efecto principal aquella incolumidad, que es necesaria á los que salen de esta vida y se dirigen hácia la gloria; por lo tanto no hay paridad.

**ARTÍCULO III. — ¿Debe administrarse este sacramento á los furiosos y á los enajenados?**

1.º Parece que debe conferirse este sacramento á los furiosos y dementes; porque tales enfermedades son peligrosísimas y disponen prontamente á la muerte. Es así que debe ponerse el remedio al peligro. Luego este sacramento que es dado para remedio de la debilidad humana debe ser conferido á los tales.

2.º El sacramento del bautismo es más digno que este. Pero el bautismo se da á los furiosos segun se ha dicho (Sent. 4, dist. 4, c. 3, a. 1, c. 2, y P. III, C. 68, a. 12). Luego tambien debe conferírseles este sacramento.

Por el contrario, no debe darse este sacramento sino á los que le reconocen: y los tales no son los furiosos y dementes. Luego no se les debe otorgar.

**Conclusion.** *A los furiosos y dementes, por lo mismo que les falta la devocion, de ninguna manera debe conferírseles este sacramento, á menos que no tengan intervalos lúcidos en los cuales puedan reconocer el sacramento.*

Responderémos, que para percibir el

(1) Consúltese lo dicho en la parte 3.ª, cuestion 68, art. 11, donde *ex profeso* trata el Angélico esta cuestion, y en qué casos puede ó no hacerse la operacion cesárea. Sin recurrir á este extremo, la cirugía tiene medios de poder hacer llegar el agua al cuerpo de la criatura cuando se halla en ciertas condiciones, lo cual simplifica muchísimo esta cuestion quirúrgico-moral.

(2) De aquí se sigue, dice Silvio, que la Estremauncion no

debe administrarse á aquellos que, aunque próximos á morir, no les preceda enfermedad: tales son los ajusticiados, los soldados que van á entrar en campaña con gran peligro de sucumbir en ella, etc.

(3) Esto mismo que aquí dice el Santo, fue lo que el Tridentino dispuso y enseñó despues, segun se ve en las palabras citadas en la nota del artículo anterior.

efecto de este sacramento, sirve la devocion del que le recibe, y el mérito personal de los que le confieren y el general de toda la Iglesia ; lo cual se hace notorio, porque la forma de este sacramento se confiere de un modo deprecativo. Y por esto *no debe conferirse á aquellos que no pueden reconocer y recibir este sacramento con devocion*, y principalmente á los furiosos y dementes que pudieran cometer alguna irreverencia respecto del sacramento por alguna grosería, á ménos que no tengan algunos intervalos lúcidos en los que puedan reconocer el sacramento, y entonces y en aquel estado puede administrárseles (1).

Al argumento 1.º dirémos, que aunque los furiosos y los locos estén algunas veces en peligro de muerte, sin embargo el remedio no puede serles aplicado sino por devocion propia, y por tanto no debe serles conferido.

Al 2.º que el bautismo no requiere el movimiento del libre albedrío, puesto que se da principalmente contra el pecado original, que no es curado en nosotros segun nuestro libre albedrío ; mas en este sacramento sí se requiere, y por tanto no hay paridad. Además el bautismo es sacramento de necesidad, y no la Estremauncion.

**ARTÍCULO IV. — Debe administrarse este sacramento á los niños? (2)**

1.º Parece que este sacramento debe administrarse á los niños ; porque á veces los niños y los adultos son atacados de las mismas enfermedades. Pero á una misma enfermedad debe aplicarse el mismo remedio. Luego así como este sacramento se confiere á los adultos, tambien debe conferirse á los niños.

2.º Este sacramento se otorga para purificar las reliquias del pecado, como se ha dicho (C. 30, a. 1), tanto del original como del actual. Pero en los niños existen las reliquias del pecado original.

(1) Al hablar el Santo de la devocion, no se crea que exige la actual, la que si siempre es conveniente, no se requiere ni para la válida, ni licita recepcion de los Sacramentos. Habla el Santo Doctor de aquella devocion que ha debido tenerse en la vida pasada y que se supone continuar virtualmente en el paso para la eternidad ; pues de otro modo y si la Estremauncion hubiera de esponderse al peligro de irreverencia por parte del enfermo, dicho se está que por ese mismo hecho quedaba indigno de recibir el Sacramento.

Luego debe conferírseles este sacramento.

Por el contrario, no debe conferirse este sacramento á aquel á quien no compete la forma del mismo ; y la forma de este sacramento no compete á los niños, puesto que no pecaron por la vista y el oido, como en dicha forma se expresa. Luego no debe dárseles este sacramento.

**Conclusion.** *No debe conferirse á los niños la Estremauncion.*

Responderémos, que este sacramento exige una devocion actual en el que le recibe, así como la Eucaristía (3). Por lo tanto, así como no debe darse la Eucaristía á los niños, así ni este sacramento.

Al argumento 1.º dirémos, que las enfermedades no son causadas en los niños, por el pecado actual como en los adultos ; y contra estas enfermedades que son causadas por el pecado, y por decirlo así, son como sus reliquias, se administra principalmente el sacramento de la Estremauncion.

Al 2.º que no se da contra las reliquias del pecado original, sino segun que son fortalecidas en cierto modo por los pecados actuales. Por lo tanto, se administra principalmente contra los pecados actuales (como se desprende de la forma misma), los que no existen en los niños.

**ARTÍCULO V. — En este sacramento debe ungrirse todo el cuerpo ?**

1.º Parece que en este sacramento debe ungrirse todo el cuerpo, porque segun San Agustín (De Trin. l. 6, c. 6), « el alma toda está en todo el cuerpo ». Pero este sacramento se confiere principalmente para sanar el alma. Luego debe ungrirse en todo el cuerpo.

2.º Donde existe la enfermedad debe aplicarse la medicina. Pero á veces la enfermedad es general y en todo el cuerpo, como la de la fiebre. Luego debe ungrirse todo el cuerpo.

(2) Entiende Santo Tomás por niños á los que no han llegado al uso de la razon ; y á estos tales dice que no debe administrárseles este Sacramento.

(3) Téngase presente lo advertido en la nota 1.ª del anterior artículo. Advertirémos, además, que aunque los niños no hubiesen hecho su primera comunión, si tienen suficiente edad ó malicia para cometer faltas, debe dárseles la Estremauncion, si llega el caso de necesitarse.

3.º En el bautismo es sumergido todo el cuerpo. Luego tambien en este debe ungrirse todo.

Por el contrario, está el rito de la Iglesia universal segun el cual no se unge con este sacramento al enfermo sino en determinadas partes del cuerpo.

**Conclusion.** *No todo el cuerpo, sino solamente aquellas partes del mismo deben ser unguidas, en las cuales reside la raíz de la enfermedad espiritual.*

Responderémos, que este sacramentose administra por modo de curacion, y la curacion corporal no es preciso que se haga por la medicina aplicada á todo el cuerpo, sino á aquellas partes donde reside la raíz de la enfermedad. Y por esto tambien *la unción sacramental debe hacerse en aquellas partes únicamente en las cuales reside la raíz de la enfermedad espiritual.*

Al argumento 1.º dirémos, que el alma aunque esté toda en cada parte del cuerpo, en cuanto á la esencia, no sin embargo en cuanto á las potencias que son las raíces de los actos del pecado. Así es preciso que la unción se haga en las partes determinadas del cuerpo, en que aquellas potencias tienen el *ser (esse) ó residen.*

Al 2.º que no siempre se aplica la medicina donde está la enfermedad, sino más congruentemente donde se halla la raíz del mal.

Al 3.º que el bautismo se hace por modo de ablucion; y la ablucion corporal no purifica la mancha de alguna parte, sino de aquella á que se aplica, por esto el bautismo se administra á todo el cuerpo (1). Pero respecto de la Estremauncion se aplica de otra manera por la razon ya dicha (al responderémos y al 1.º y 2.º arg.).

**ARTÍCULO VI. — ¿Se determinan de un modo conveniente las partes que deben ser unguidas?**

1.º Parece que se determinan inconve-

(1) En otro lugar (Parte I<sup>ª</sup>, cuest. 66, a. 7) tiene probado el Santo que ese modo de bautizar por inmersión no es necesario para el bautismo; y en efecto la Iglesia tiene establecido en el Ritual de San Pio V que lo mismo es válido ese sacramento administrado por inmersión, como por infusión ó aspersion. El Santo Doctor decía en su tiempo que no obstante ser indiferentes para la validez del bautismo cualquiera de las tres

nientemente las partes que deben ser unguidas; esto es, que sea unguido el enfermo en los ojos, en las narices, en las orejas, labios, manos y piés; porque el médico entendido cura la enfermedad en su raíz. Pero *del corazón salen los pensamientos malos que manchan al hombre*, como se dice (Matth. 15, 19). Luego debiera hacerse la unción en el pecho.

2.º La pureza de la mente no es menos necesaria á los que salen de este mundo que á los que entran en él. Mas los que entran son unguidos por el sacerdote en el vértice con el Crisma para significar la pureza de la mente. Luego tambien los que salen deben ser unguidos por este sacramento en el vértice.

3.º Allí debe emplearse el remedio donde es mayor la fuerza de la enfermedad. Pero la enfermedad espiritual tiene su asiento, principalmente en los varones, en los riñones, y en las mujeres en el ombligo, como se dice (Job. 40, 11): *su fuerza está en sus lomos y su virtud en el ombligo de su vientre*, segun la esposicion de San Gregorio (Moral. l. 32, c. 11). Luego allí debería hacerse la unción.

4.º Así como se peca por medio de los piés, así por los otros miembros del cuerpo. Luego así como son unguidos los piés, así tambien deberían ser unguidos los otros miembros del cuerpo.

**Conclusion.** *Deben ser unguidos los cinco sentidos corporales principalmente como principios de nuestro conocimiento y de nuestros pecados; pero en algunos por la potencia apetitiva y motora úngeles en los riñones y en los piés.*

Responderémos que los principios de pecar son en nosotros los mismos que los principios de obrar, porque el pecado consiste en el acto. Mas los principios de accion en nosotros son tres: 1.º el que dirige, esto es, la potencia cognoscitiva; 2.º el que manda, es decir, la potencia apetitiva; 3.º el que ejecuta, esto es la fuerza motora. Además todo conocimiento nuestro tiene su origen en el sentido.

formas, era sin embargo más seguro bautizar por inmersión, porque ese era el rito de entónces en la Iglesia latina. Pero por idéntica razon y á partir de los tiempos de Santo Toinás, lo seguro hoy y lo que debe practicarse es el bautismo por infusión, que reemplazó, y por causas muy graves, al observado hasta el siglo XIII.

Y puesto que donde reside en nosotros el primer origen del pecado allí debe aplicarse la medicina, *por esto son unguidos los sitios de los cinco sentidos*, á saber: los ojos por causa de la mirada, las orejas por lo oído, las narices por el olor, la boca por el gusto, las manos por el tacto, que reside principalmente en las estremidades de los dedos: *á algunos enfermos se les unge en los riñones á causa de la potencia apetitiva, y en los pies por la motora*, de la que son principalmente suinstrumento. Y como el primer principio de la operacion humana es cognoscitivo, por esto, aquella uncion que se hace á los cinco sentidos es observada por todos como de necesidad del sacramento (1); pero algunos no observan otras, ciertos observan la que se hace en los pies y no la que se hace en los riñones; porque la potencia apetitiva y motora son principios secundarios.

Al argumento 1.º dirémos que el pensamiento no sale del corazon, sino por alguna imaginacion, que es un movimiento producido por el sentido, como se dice (De anima, l. 2, text. 160). Y por esto el corazon no es la primera raíz del pensamiento sino los órganos de los sentidos, si bien el corazon es principio de todo el cuerpo. Pero este principio es la raíz remota.

Al 2.º que los que entran en el mundo deben adquirir la pureza de la mente, pero los que salen deben purificarla. Y, por tanto, estos deben ser unguidos en aquellas partes donde sucede que se mancha la pureza de la mente.

Al 3.º que segun la costumbre de algunas Iglesias se ungen los riñones porque en ellos reside, sobre todo, el apetito concupiscible (2); pero la potencia apetitiva no es la primera raíz segun lo dicho.

Al 4.º que los órganos del cuerpo, por los cuales se ejercen los actos del pecado, son los pies, las manos y la lengua,

sobre los cuales se hace la uncion, y los órganos de la generacion, sobre los cuales no debe hacerse la uncion á causa de la impureza de aquellas partes y la honestidad del sacramento.

ARTÍCULO VII. — *¿ Los que están mutilados deben ser unguidos en aquellas partes dichas?*

1.º Parece que no debe ungirse en las partes dichas á los mutilados: porque así como este sacramento exige determinada disposicion en el que le recibe, esto es, que se halle enfermo, tambien exige una parte determinada. Pero el que no está enfermo no puede ser unguido. Luego ni aquel que carece de la parte en que debe hacerse la uncion.

2.º El que es ciego de nacimiento no delinque por medio de la mirada. Y en la uncion que se hace en los ojos se menciona la falta cometida por la vista. Luego no debe hacerse tal uncion al ciego de nacimiento, y así de los otros.

Por el contrario, el defecto del cuerpo no impide algun otro sacramento. Luego ni debe impedir este. Ahora bien, todas las unciones son necesarias para la validez de este sacramento. Luego deben hacerse todas á los mutilados.

**Conclusion.** *Los mutilados deben ser unguidos en las partes más próximas á aquellas en que deberían serlo.*

Responderémos, que aún los mutilados deben ser unguidos lo más próximo posible á aquellas partes en que se debiera hacer la uncion; porque aunque carezcan de los miembros, tienen, sin embargo, las potencias del alma, que son debidas á aquellos miembros, ó al menos las tienen en su raíz, y pueden pecar interiormente por lo que corresponde á estas partes, aunque no exteriormente.

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

(1) Sobre esto hay distinto modo de pensar entre los teólogos. Unos hay que para la validez solo admiten una sola uncion, espresando al propio tiempo los nombres de los demas sentidos, en union de aquel en el que la citada uncion se verifica. Pero la sentencia más probable y seguida es la de nuestro Santo Doctor, á quien siguen San Buenaventura y San Alfonso, con Suarez, Soto, Belarmino y Valencia, entre otros

teólogos. (Véase á San Alfonso, lib. vi, n. 710).

(2) La uncion en los riñones, segun manda el Ritual, no se practica con las mujeres, en gracia de la honestidad; y aún con los hombres no se debe hacer cuando sea difícil mover al enfermo, ó sea persona pudibunda; y como sea difícil hacer estas distinciones á última hora, la práctica viene sancionando la omision para los dos sexos de esa uncion sagrada.

## CUESTION XXXIII.

### De la reiteracion de este sacramento.

1.º Debe reiterarse este sacramento? — 2.º Debe reiterarse en la misma enfermedad?

#### ARTÍCULO I. — Debe reiterarse este sacramento?

1.º Parece que este sacramento no debe reiterarse, porque más digna es la unción que se hace al hombre que la hecha á la piedra; y la unción del altar no se reitera, á menos que no se rompiese el altar. Luego no debe reiterarse la Estremaunción que se administra al hombre.

2.º Despues de lo extremo nada resta que hacer. Pero esta unción se llama estrema. Luego no debe ser reiterada.

Por el contrario, este sacramento es cierta curación espiritual aplicada á modo de curación corporal. Es así, que esta se reitera. Luego este sacramento puede ser reiterado.

**Conclusion.** *Este sacramento, por lo mismo de no tener efecto perpetuo, puede reiterarse, sin injuria del mismo.*

Responderémos, que nada sacramental ni sacramento alguno que tiene efecto perpetuo debe ser reiterado, porque se manifestaría no haber sido el sacramento eficaz para producir aquel efecto: y de este modo se injuriaría al sacramento. Mas el sacramento que tiene efecto no perpetuo, puede ser reiterado sin injuria, á fin de recobrar el efecto perdido, recibiendo de nuevo el sacramento que le produce. Y puesto que la salud del cuerpo y de la mente, que es efecto de este sacramento, puede perderse despues de efectuada por el sacramento, hé aquí por qué puede ser reiterado sin injuria suya.

Al argumento 1.º dirémos, que la unción de la piedra se hace para la consa-

gración del mismo altar, que es perpétuo en la piedra, mientras permanece el altar, y por tanto, no puede ser reiterada. Mas esta unción no se hace para la consagración del hombre, puesto que no le imprime carácter. Por lo tanto no hay paridad.

Al 2.º que aquello que es extremo segun la opinion de los hombres, á veces no lo es segun la realidad. Y así se dice este sacramento Estremaunción, puesto que no debe darse sino á aquellos cuya muerte está próxima segun la opinion de los hombres.

#### ARTÍCULO II. — Debe reiterarse en la misma enfermedad?

1.º Parece que no debe reiterarse este sacramento en la misma enfermedad; porque á una sola enfermedad no debe aplicarse sino un solo remedio. Pero este sacramento es cierta medicina espiritual. Luego no debe reiterarse contra la misma enfermedad.

2.º Segun esto algun enfermo podría ser ungido, durante largo tiempo, si pudiera reiterarse la unción en la misma enfermedad, lo cual es absurdo.

Por el contrario, á veces sucede que la enfermedad continua despues de recibido este sacramento; y entonces se contraen de nuevo las reliquias del pecado, contra las que se administra principalmente este sacramento. Luego debe reiterarse.

**Conclusion.** *Debe reiterarse la Estremaunción á los que, continuando la misma enfermedad, es, sin embargo, distinto el estado de la misma.*

**Responderemos**, que este sacramento no se refiere solamente á la enfermedad sino tambien al estado de ella ; puesto que no debe administrarse sino á los enfermos, que segun la opinion humana, parecen estar próximos á la muerte. Mas hay ciertas enfermedades que no son de larga duracion ; por lo cual, si en una de estas se da este sacramento, cuando llega el hombre al estado de peligro de muerte, éste queda el mismo mientras que no es curada la enfermedad, y no se debe reiterar el sacramento. Pero si hay una recaída, esta será otra enfermedad y podrá hacerse una nueva unción. Hay tambien

enfermedades largas, como la fiebre típica, la hidropesía y otras análogas, y en las tales no debe administrarse la Estremauncion, sino cuando parecen llegar al peligro de muerte : y si el hombre se libra de él, durando la misma enfermedad, y vuelve despues á aquel estado por consecuencia de la misma enfermedad, *puede recibir nuevamente la Estremauncion, porque aunque el mal no sea diferente en absoluto, se encuentra, por decirlo así, en otro estado de enfermedad.*

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

## CUESTION XXXIV.

### Del sacramento del orden en cuanto á su esencia y á sus partes.

Tratarémos ahora del sacramento del orden : 1.º En comun, 2.º De la distincion de los órdenes 3.º De los que le confieren, y 4.º, de los impedimentos de los ordenandos. 5.º De las cosas anejas al orden.

Acerca del orden en general deben examinarse tres cosas : 1.º su entidad, quiddidad y partes ; 2.º su efecto ; 3.º de los que le reciben.

Sobre la primera estudiaremos cinco puntos : 1.º Debe haber un orden en la Iglesia ? 2.º Se define convenientemente ? 3.º Es sacramento ? 4.º Se espresa convenientemente su forma ? 5.º Este sacramento tiene materia ?

#### ARTICULO I. — Debe existir un orden en la Iglesia ?

1.º Parece que no debe existir un orden eclesiástico, porque el orden requiere sujecion y prelacion ; y la sujecion parece repugnar á la libertad, á la que somos llamados por Cristo. Luego no debe haber un orden en la Iglesia.

2.º Aquel que es constituido en un orden, se hace superior á otro. Pero en la Iglesia cada cual debe reputarse inferior á otro (Philip. 2, 3) : *teniendo cada uno por superiores á los otros.* Luego no debe haber un orden en la Iglesia.

3.º El orden se encuentra en los ángeles por razon de su distincion, respecto á los bienes naturales y gratuitos. Pero to-

dos los hombres son uno por naturaleza, y es desconocido el que tiene en grado más eminente los dones de la gracia. Luego no debe existir un orden eclesiástico.

Por el contrario, (Rom. 13, 1) *las cosas que son de Dios, son ordenadas.* Es así que la Iglesia es de Dios, porque el mismo la edificó con su sangre. Luego debe haber un orden en la Iglesia.

Ademas : el estado de la Iglesia es un medio entre el de la naturaleza y la gloria. Pero hállase un orden en la naturaleza, por el cual ciertos seres son superiores á otros, é igualmente en la gloria, como se ve en los ángeles. Luego en la Iglesia debe existir un orden.

**Conclusion.** *Dios estableció en su Iglesia un orden.*

Responderémos, que Dios quiso producir sus obras en semejanza suya cuanto fue posible, para que fuesen perfectas y pudiese ser conocido por ellas. Por lo que para que fuese representado en sus obras no solo segun lo que es en sí, sino segun que tambien influye sobre otras, impuso á todas las cosas esta ley natural; que las últimas sean dirigidas y perfeccionadas por las medias, y estas por las primeras, como dice San Dionisio (Eccle. hierar. c. 5): y por esto, para que no faltase á la Iglesia la belleza, *estableció en ella un órden*, de modo que unos administrasen á otros los sacramentos, semejándose en esto á Dios, como cooperadores con él; á la manera que en el cuerpo natural unos miembros influyen en los otros.

Al argumento 1.º dirémos, que la sujecion de la servidumbre repugna á la libertad; cuya servidumbre existe cuando alguno domina á otros, usando para su utilidad de los sometidos. Mas tal sujecion no se requiere en el órden, por el cual los que mandan, deben buscar la salvacion de los súbditos, no la propia utilidad.

Al 2.º que cada uno debe reputarse inferior en el mérito, no en el oficio; y los órdenes son ciertos oficios.

Al 3.º que el órden en los ángeles no se considera segun la distincion de naturaleza, sino *per accidens*, en cuanto á la distincion de naturaleza se sigue en ellos la distincion de la gracia. Mas se considera *per se* segun la distincion en la gracia; puesto que sus órdenes se refieren á la participacion de las cosas divinas, y la comunicacion en el estado de la gloria, que es segun la medida de la gracia, como fin y efecto de ella en cierto modo. Pero los órdenes de la Iglesia militante se refieren á la participacion de los sacramentos y á la comunicacion que son causa de la gracia y en cierto modo la preceden; y así no es de necesidad de nuestros órdenes la gracia santificante sino solo la potestad de dispensar los sacramentos; y por esto tambien el órden no se considera por la distincion de la gracia santificante, sino por la distincion de potestad.

(1) En la definicion dada por el Maestro de las Sentencias.

## ARTICULO II. — *Se define convenientemente el órden?*

1.º Parece que no se define convenientemente el órden por el Maestro (Sent. 4, dist. 24), donde dice que el órden es « un anillo ó sello de la Iglesia, por el » que se entrega la potestad espiritual al » que es ordenado »; porque la parte no debe ponerse como género del todo. Pero el carácter que se designa por el sello, en la definicion siguiente (1), es parte del órden, puesto que se le distingue por oposicion á lo que es únicamente la cosa ó solamente el sacramento, siendo cosa y sacramento. Luego no debe considerarse el sello como género del órden.

2.º Así como en el sacramento del órden, se imprime carácter, así en el sacramento del bautismo. Pero en la definicion del bautismo no se mencionaba el carácter. Luego ni debe mencionarse en la del órden.

3.º En el bautismo se da tambien cierta potestad espiritual para acercarse á los sacramentos, y ademas es cierto sello ó marca, puesto que es sacramento. Luego esta definicion conviene al bautismo: y por tanto, se asigna inconvenientemente al órden.

4.º El órden es cierta relacion que existe entre uno y otro de los extremos. Mas los extremos de la relacion del órden son el superior y el inferior. Luego los inferiores tienen órden como tambien los superiores. Sin embargo, no hay entre ellos una potestad de preeminencia, como la que se establece aquí en la definicion del órden, segun se ve por la esposicion siguiente (ibid.), en la que se pone una promocion de potestad. Luego el órden se define inconvenientemente aquí.

*Conclusion. El órden es cierto sello de la Iglesia por el que se entrega la potestad espiritual al que se ordena.*

Responderémos, que la definicion que da el Maestro sobre el órden, le conviene segun que es sacramento de la Iglesia. Y por tanto pone dos cosas, el signo exterior que se indica por la palabra sello ó marca, (*signaculum*), y el efecto interior que se designa por estas palabras



quo spiritualis potestas, etc. (1), potestad espiritual (2).

Al argumento 1.º dirémos que en esta definición la palabra sello (*signaculum*) no se pone por el carácter inferior sino por lo que se hace exteriormente que es el signo y causa de la potestad interior; y en este sentido también se toma la palabra *carácter* en aquella definición. Sin embargo, si se tomase por el carácter interior, esto no repugnaría; puesto que la división del sacramento en aquellas tres cosas no es como en sus partes integrantes propiamente hablando; porque aquello que es únicamente la cosa, no es de esencia del sacramento; lo que es también solamente sacramento, pasa; y se dice que el sacramento y la cosa quedan. Resulta, pues, que el mismo carácter interior es esencial y principalmente el sacramento mismo del orden.

Al 2.º que aunque en el bautismo se confiera alguna potestad espiritual para recibir los otros sacramentos, por cuya razón imprime carácter; sin embargo, no está en esto su efecto principal, sino en la ablución interior por la cual se haría el bautismo, aunque no existiera la causa anterior. Pero el orden importa principalmente la potestad. Y por esto el carácter que es la potestad espiritual, tiene cabida en la definición del orden, mas no en la del bautismo.

Al 3.º que en el bautismo se da cierta potencia espiritual para recibir, y por consiguiente en cierto modo pasiva. Mas la potestad propiamente designa la potencia activa con alguna preeminencia. Así que esta definición no compete al bautismo.

Al 4.º que la palabra *orden* se consi-

dera de dos modos; pues á veces significa la relación misma, y reside tanto en el inferior como en el superior, según nota la objeción; de este modo no se considera aquí. Otras se toma por el grado mismo, que hace que el orden se entienda del primer modo; y puesto que la razón del orden, según que es relación, se halla allí donde una cosa es superior á otra, síguese que este grado eminente se denomina por la potestad espiritual, orden.

### ARTÍCULO III. — El orden es sacramento (3)?

1.º Parece que el orden no es sacramento; porque sacramento, como dice Hugo de San Víctor (*De sacram.* l. 1, p. 9, c. 2), « es un elemento material »: y el orden no designa cosa alguna de este género, sino más bien relación ó potestad, dado que el orden es parte de la potestad según San Isidoro. Luego no es sacramento.

2.º Los sacramentos no pertenecen á la Iglesia triunfante. Pero allí hay orden como se ve en los ángeles. Luego el orden no es sacramento.

3.º Así como la prelación espiritual, que es el orden, se da con cierta consagración, así la prelación secular; puesto que también los reyes son ungidos según se ha dicho (C. 19, a. 3 al 2.º). Pero la potestad regia no es sacramento. Luego ni el orden de que aquí hablamos.

Por el contrario, por todos se enumera el orden entre los siete sacramentos de la Iglesia.

Además: « por lo que una cosa es tal, » es también más ». Es así que por el orden se hace al hombre dispensador de los

(1) La palabra *sello* es el género próximo; y las otras potestades espirituales indican la última diferencia.

(2) San Alfonso adopta la misma definición de nuestro Angélico Doctor y solo se permite añadir, con el común de los teólogos, las siguientes palabras: *in ordine ad Eucharistiam*, « en orden á la Eucaristía ». Porque en efecto, añade el mismo San Ligorio, todos los otros ministerios desempeñados por los ordenados tienen por objeto preparar á los fieles á la recepción del Sacramento de la Eucaristía (lib. vi, n. 735).

(3) Es de fe la doctrina que el Santo Doctor consigna en este artículo, definida primero en el Florentino y después principalmente en el Santo Concilio de Trento, sesión 23, canon 3.º, cuyas palabras textuales reproducimos. *Si quis dixerit Ordinationem non esse verè et propriè sacramentum à Christo Domino institutum, vel esse figmentum quoddam humanum, excogitatum à viris rerum ecclesiasticarum imperitis, aut esse tantum ritum quemdam eligendi ministros verbi Dei et sacramentorum, anathema sit.* Lutero fue el primero que impugnó la existencia de

este sacramento; porque si bien á los waldenses, wiclefitas y husitas se les acusa de haber incurrido en igual error, Bossuet, sin embargo, les vindica de esa acusación en su *Historia de las variaciones protestantes*. Antes, pues, que Lutero, ni en la Iglesia griega ni en la latina, como perfectamente demuestran Morino y otros teólogos, nadie se había atrevido á minar por el cimiento la santidad del sacerdocio, rebajándole á la categoría de un oficio asalariado, y á una mera ceremonia el acto en virtud del cual se confiere ese ministerio. Por eso el ilustre conde de Maistre, hablando del pastor protestante (porque es de notar, dice el mismo escritor, que la Reforma no puede permitir la voz *sacerdote*), dice que es: *un hombre vestido de negro que sube todos los domingos al púlpito para hablar de cosas razonables.* (Del Papa, lib. III, cap. 3.º párrafo 2.º). Añadiremos, sin embargo, que hoy los mismos protestantes empiezan á admitir el sacramento del Orden, según se infiere de las confesiones de muchos de ellos, recogidas por Eslinger en su *Apología de la religión católica*.

otros sacramentos. Luego el orden tiene más razon de sacramento que los otros.

**Conclusion.** *El orden es un sacramento.*

Responderémos que el sacramento segun consta de lo dicho (C. 29, a. 1 y Sent. 4, dist. 1, Q. 1, a. 1 y P. III, C. 60), no es otra cosa que cierta santificacion conferida al hombre con un signo visible. Luego como en la recepcion del orden se confiera al hombre cierta consagracion por signos visibles, consta que el orden es un sacramento.

Al argumento 1.º dirémos que aunque el orden no espresese en su nombre algun elemento material, sin embargo, el orden no se confiere sin algun elemento material.

Al 2.º que las potestades deben ser proporcionadas á las cosas para que son. Mas la comunicacion de las cosas divinas para la que es conferida la potestad espiritual, no se hace en los ángeles por algunos signos sensibles, como sucede en los hombres ; y por esto la potestad espiritual que es el orden, no se da á los ángeles con algunos signos visibles como á los hombres. Y por tanto, el orden es sacramento en los hombres, más no en los ángeles.

Al 3.º que no toda bendicion ó consagracion conferida á los hombres es sacramento ; puesto que se bendice á los monjes y á los abades, y sin embargo, aquellas bendiciones no son sacramentos, así como ni la uncion real ; porque por tales bendiciones no son ordenados algunos para la dispensacion de los divinos sacramentos, como por las bendiciones del orden. Por lo tanto, no hay paridad.

**ARTÍCULO IV.** — *Se espresa convenientemente la forma de este sacramento?*

1.º Parece que se espresa inconvenientemente la forma de este sacramento, por el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 24), porque los sacramentos tienen su eficacia de la forma. Y la eficacia

(1) El Santo Doctor, como todos los teólogos escolásticos antiguos, defiende, como se ve, la doctrina de Pedro Lombardo, que hacia constituir la materia y forma del orden en la entrega de los instrumentos y en las palabras que en ese acto pronuncia el obispo. Pero despues, examinada mejor la cuestion y en presencia de muchos datos que los antiguos ignoraban, se ha hecho comun la sentencia de que la materia y for-

de los sacramentos proviene de la virtud divina que obra en ellos secretamente la salud. Luego en la forma de este sacramento debe hacerse mencion de la virtud divina por medio de la invocacion de la Trinidad, como en los otros sacramentos.

2.º El mandar es propio de aquel que tiene autoridad. Pero esta no reside casi en el que dispensa los sacramentos, sino únicamente el ministerio, Luego no debería hablarse en imperativo y decir : *haced ó recibid esto ú lo otro ó cosa semejante.*

3.º En la forma del sacramento no debe hacerse mencion sino de aquellas cosas que son de la esencia del sacramento. Pero el uso de la potestad recibida no es de la esencia de este sacramento, sino consecuencia del mismo. Luego no debería hacerse mencion de esto en la forma de este sacramento.

4.º Todos los sacramentos se ordenan á la recompensa eterna. Pero en las formas de los otros sacramentos no se hace mencion de la recompensa. Luego ni en este debería hacerse tal mencion como se hace cuando se dice *habiturus partem, si fideliter, etc.*

**Conclusion.** *Como por la forma de que la Iglesia se sirve para conferir este sacramento, se signifique tanto el uso del orden, como la transmision de la potestad, resulta que esa forma es conveniente.*

Responderémos que este sacramento consiste principalmente en la potestad transmitida. Ahora bien, el poder es transmitido por el poder, como lo semejante por lo semejante ; y ademas, la potestad se da á conocer por el uso, puesto que las potencias se revelan por los actos. Y por tanto en la forma del orden se espresa el uso del orden por el acto que se manda ; y se espresa la transmision de la potestad por modo imperativo (1).

Al argumento 1.º dirémos, que los otros sacramentos no se ordenan principalmente á los efectos semejantes á la potestad por la que se dispensan los sa-

ma del Orden consisten en la imposicion de las manos y oracion que la acompaña. Sin embargo, como en la administracion de los Sacramentos debe estarse por lo seguro, de ahí la necesidad de que los ordenandos toquen tambien los instrumentos y consiguientemente que en la práctica prevalezca la sentencia de Santo Tomás

cramentos mismos como el orden. Y por esto en este sacramento hay como cierta comunicacion unívoca. Luego en los otros sacramentos se espresa algo que se refiere á la virtud divina, á la que se asimila el efecto del sacramento; mas no en este sacramento.

Al 2.º que se confiere el orden más bien que los otros sacramentos bajo un modo imperativo por una causa especial. Porque aunque en el Obispo, que es el ministro de este sacramento no haya autoridad por relacion á la colacion del mismo, tiene, sin embargo, alguna potestad respecto á la potestad del orden, que se confiere por él mismo, en cuanto esta potestad se deriva de la del mismo.

Al 3.º que el uso de la potestad es efecto de la potestad en el genero de causa eficiente, y así no tiene cabida en la definicion del orden; pero es causa de cierta manera en el género de causa final; y por esto segun esta razon puede entrar en la definicion del orden.

Al 4.º que este sacramento no es como los otros; porque por este sacramento se confiere un oficio ó la potestad de hacer algo; y así se hace mencion de un modo conveniente de la recompensa que se debe adquirir, si se cumple fielmente; pero en los otros no se confiere semejante oficio, ó tal potestad para hacer, y por esto no se hace mencion en ellos de recompensa alguna. El que recibe los demas sacramentos se refiere á ellos de cierto modo pasivo puesto que los recibe para el perfeccionamiento de su propio estado solamente; pero el que recibe este sacramento se refiere á él de una manera por decirlo así activa, puesto que le recibe para ejercer en la Iglesia las funciones jerárquicas. Por consiguiente, aunque los otros sacramentos se ordenen á la salud por lo mismo que confieren la gracia, sin embargo, no se ordenan propiamente á la remuneracion como este sacramento.

**ARTÍCULO V. — Tiene materia este sacramento? (1)**

1.º Parece que este sacramento no tiene materia; porque en todo sacra-

(1) Téngase presente la advertencia anterior para la inteligencia de este artículo.

mento que tiene materia, la virtud que obra en el sacramento está en la materia. Pero en las cosas materiales que se emplean en el sacramento del orden, como las llaves, candelabros y semejantes, no parece que haya virtud alguna de santificar. Luego no tiene materia.

2.º En este sacramento se confiere la plenitud de la gracia septiforme, segun se dice (Sent. 4, dist. 24), como en la confirmacion. Pero la materia de la confirmacion preexige la santificacion. Luego como las cosas que parecen ser materiales en el sacramento no son presantificadas, parece que no son materia de este sacramento.

3.º En cualquier sacramento que tiene materia, se requiere el contacto de la materia, con el que le recibe. Pero como se dice por algunos, el contacto de las cosas dichas con el que recibe el sacramento no es de necesidad del mismo, sino solamente que le sean transmitidas. Luego las cosas antedichas no son materia de este sacramento.

Por el contrario, todo sacramento consiste en las cosas y en las palabras. Pero las cosas en todo sacramento son la materia del mismo. Luego tambien las cosas que se emplean en el orden son materia de este sacramento.

Ademas: se requiere más para dispensar los sacramentos que para recibirlos. Pero el bautismo en el que se da la potestad para recibir los sacramentos, necesita materia. Luego tambien el orden en el cual se confiere la potestad para dispensarlos.

*Conclusion. Este sacramento, como todos los otros, necesita tener una materia especial.*

Responderémos, que la materia que se emplea esteriormente en los sacramentos significa, que la virtud que obra en ellos viene por completo de afuera. Luego como el efecto propio de este sacramento, esto es el carácter, no se adquiere por alguna operacion del mismo que á él se acerca, como sucedía en la penitencia, sino que viene por completo de afuera, le compete tener materia, aunque de diverso modo que los demas sacramentos que la tienen; porque lo que se confiere en los otros sacramentos se deriva únicamente de Dios, no del ministro que dis-

pensa el sacramento; pero lo que se da en este sacramento, esto es la potestad espiritual, se deriva tambien de aquel que da el sacramento, como la potestad imperfecta de la perfecta. Y por eso la eficacia de los otros sacramentos consiste principalmente en la materia, que significa y contiene la virtud divina por la santificacion aplicada por el ministro; pero la de este sacramento reside principalmente en aquel que le dispensa (1). La materia es empleada más bien para demostrar la potestad que se da de una manera particular por el que la tiene perfectamente, que para producirla; lo cual es evidente, puesto que la materia conviene al uso de la potestad.

Con lo dicho queda contestado el argumento 1.º

Al 2.º dirémos que en los otros sacramentos la materia debe ser santificada por causa de la virtud que contiene, mas no sucede lo mismo respecto al órden.

Al 3.º que sosteniendo aquella opinion, aparece su causa segun lo dicho, porque la potestad del órden se recibe del ministro y no de la materia; y por esto la tradicion de la materia es más bien de la esencia del sacramento que el tacto. Sin embargo, las palabras mismas de la forma, parecen demostrar que el contacto de la materia es de esencia del sacramento, puesto que se dice *accipe hoc vel illud*.

## CUESTION XXXV.

### Efecto de este sacramento.

1.º En el sacramento del órden se confiere la gracia santificante? 2.º Imprime carácter en cuanto á todos los órdenes? 3.º El carácter del órden presupone necesariamente el carácter bautismal? 4.º Presupone necesariamente el de la confirmacion? 5.º El carácter de un órden presupone necesariamente el carácter de otro órden?

ARTÍCULO I. — ¿En el sacramento del órden se confiere la gracia santificante? (2)

1.º Parece que en el sacramento del órden no se confiere la gracia santificante; porque comunmente se dice que el sacramento del órden se ordena contra el defecto de la ignorancia. Pero contra la ignorancia no se da la gracia santificante sino la gracia *gratis data*; puesto que la santificante se refiere más al efecto. Luego en el sacramento del órden no se da la gracia santificante.

2.º El órden importa distincion. Pero los miembros de la Iglesia no se distinguen por la gracia santificante, sino se-

gun la gracia *gratis data* de la que se dice (1 Cor. 12, 4) *hay repartimientos de gracias*. Luego en el órden no se confiere la gracia santificante.

3.º Ninguna causa presupone su efecto. Pero en el que se acerca á los órdenes se presupone la gracia por la que se hace apto para su recepcion. Luego no se confiere tal gracia en la colacion del órden.

Por el contrario, los sacramentos de la nueva ley producen lo que figuran. Ahora bien, el órden significa por el número siete, los siete dones del Espíritu Santo (como se dice Sent. 4, dist. 2). Luego los dones del Espíritu Santo que no exis-

(1) No niega el Santo que la materia y forma produzcan su efecto, sino que principalmente le atribuye al ministro, comparativamente á la materia.

(2) Es de fe que la confiere, como lo definió el Tridentino en los cánones 6.º, 7.º y 8.º de la sesion VII; en el cap. 3.º de la sesion 23 y en el cánón 4.º de la misma que reproducimos:

« Si alguno dijere que por la Sagrada Ordenacion no se da el Espíritu Santo y por lo mismo que en vano dice el obispo: « *Recibid el Espíritu Santo*; ó que por ella no se imprima carácter; ó que aquel que una vez fué sacerdote, pueda de nuevo volverse seglar, sea anatematizado. »

ten sin la gracia santificante son dados en el orden.

Ademas, el orden es sacramento de la nueva ley ; y en la definicion de tal sacramento se dice, *para que exista la causa de la gracia*. Luego produce la gracia en el que le recibe.

**Conclusion.** *En el sacramento del Orden, por el cual el hombre es ordenado para la dispensacion de los otros sacramentos, se confiere la gracia santificante.*

Responderémos, que *las obras de Dios son perfectas*, como se dice (Deut. 32, 4). Así, pues, á quien se le da por Dios algun poder, recibe tambien con este lo que es necesario para ponerle en ejecucion de un modo conveniente. Y esto se ve tambien en las cosas naturales, porque á los animales se les da los miembros, para que por ellos puedan cumplir sus funciones las potencias del alma, á ménos que no haya algun defecto por parte de la materia. Mas así como es necesaria la gracia santificante, para que el hombre reciba dignamente los sacramentos, así tambien para que los dispense dignamente. Y por tanto, así como en el bautismo, por el que se hace el hombre apto para recibir los otros sacramentos, es dada la gracia santificante, así en el sacramento del Orden, por el cual es ordenado el hombre para la dispensacion de los otros sacramentos.

Al argumento 1.º dirémos, que el orden se da, no para remedio de una sola persona, sino de toda la Iglesia. De consiguiente, lo que se dice que es dado contra la ignorancia, no debe entenderse, de modo que por la recepcion del orden se destruya la ignorancia en el que lo recibe ; sino que recibiendo el orden, queda encargado de disipar la ignorancia en la plebe.

Al 2.º que aunque los dones de la gracia santificante sean comunes para todos los miembros de la Iglesia, sin embargo, de aquellos dones, segun que se considera la distincion en los miembros de la Iglesia, no puede ser alguno idóneo receptor, si no le asiste la caridad ; la cual no puede existir sin la gracia santificante.

Al 3.º que para la idónea ejecucion de los órdenes no basta cualesquiera bondad, sino que se requiere la bondad escelente ; para que, así como aquellos que reciben el

orden, son constituidos en el grado del orden sobre el pueblo, así tambien le sean superiores por el mérito de la santidad. Hé aquí por qué se preexige la gracia que baste para que sean enumerados dignamente entre el pueblo de Cristo ; pero en la recepcion misma del orden se confiere un don de gracia más abundante por el que se hacen idóneos para cosas mayores.

**ARTÍCULO II.** — *¿En el sacramento del orden se imprime carácter en cuanto á todos los órdenes ?*

1.º Parece que en el sacramento del orden no se imprime carácter en cuanto á todos los órdenes, porque el carácter del orden es cierta potestad espiritual. Pero algunos órdenes no se ordenan sino á ciertos actos corporales, como el orden de los ostiarios y acólitos. Luego en estos no se imprime carácter.

2.º Todo carácter es indeleble. Luego por el carácter se coloca el hombre en tal estado del que no puede retroceder. Pero aquellos que tienen algunos órdenes pueden volver lícitamente al estado seglar. Luego no se imprime carácter en todos los órdenes.

3.º Por medio del carácter es adscripto el hombre, para dar ó recibir algo sagrado. Pero para la recepcion de los sacramentos es ordenado suficientemente el hombre por el carácter bautismal ; mas no se constituye dispensador de los sacramentos, sino en el orden sacerdotal. Luego en los otros órdenes no se imprime carácter.

Por el contrario, todo sacramento en que no se imprime carácter, es reiterable. Pero ningun orden lo es. Luego en cualquier orden se imprime carácter.

Ademas, el carácter es el signo distintivo, y en cualquier orden hay una distincion. Luego cualquier orden imprime carácter.

**Conclusion.** *Constituyéndose uno, por cualquiera de los órdenes, sobre el pueblo en algun grado de potestad ordenado á la dispensacion de los sacramentos, resulta que en cada uno de los órdenes se imprime carácter.*

Responderémos, que acerca de esto hubo tres opiniones, pues unos dijeron que solo se imprime carácter en el orden

sacerdotal; mas esto no es verdadero, puesto que nadie puede ejercer lícitamente los actos del diácono, sino el diácono: y de este modo resulta que tiene alguna potestad espiritual, en la dispensacion de los sacramentos que los otros no tienen. Por este motivo otros dijeron que en los órdenes sagrados se imprime carácter, mas no en los menores; pero este parecer nada vale, porque *por cualquier orden es constituido alguno sobre el pueblo en algun grado de potestad ordenada á la dispensacion de los sacramentos*. De consiguiente, como el carácter es signo distintivo de los otros, es preciso que en todos los órdenes se imprima carácter; lo cual se prueba tambien, porque permanecen perfectamente y jamas se reiteran. Y esta es la tercera opinion que es la más comun (1).

Al argumento 1.º dirémos, que cualquier orden, ó tiene acto acerca del sacramento mismo ó se ordena á su dispensacion, como los ostiarios tienen el encargo de admitir á los hombres á la inspeccion de los divinos sacramentos, y así de otros; y por esto se requiere en todos la potestad espiritual.

Al 2.º que aunque el hombre vuelva al estado seglar, siempre queda en él el carácter, lo cual es notorio, porque si volviese al estado eclesiástico, no recibe de nuevo el orden que tenía.

Al argumento 3.º como al 1.º

### ARTÍCULO III. — El carácter del orden presupone el carácter bautismal?

1.º Parece que el carácter del orden no presupone el bautismal; porque por el carácter del orden se hace el hombre dispensador de los sacramentos; y por el bautismal apto para recibirlos. Pero la potestad activa no presupone por necesidad la pasiva, puesto que puede existir sin ella como es notorio en Dios. Luego el carácter del orden no presupone necesariamente el bautismal.

(1) Esta cuestion que el Angélico ventila, es diferente de lo que pertenece á la fe contra los secuaces del protestantismo. El Orden imprime carácter y esto es de fe, segun, entre otros cánones, consta del 4.º de la sesion 23 reproducido en la nota 268 del artículo anterior. Pero que el carácter se imprima en cada uno de los órdenes, es cuestion doméstica, digámoslo así, porque la Iglesia nada ha dicho sobre el particular y los pareceres de los teólogos son distintos. San Alfonso pone

2.º Puede suceder que alguno que no esté bautizado juzgue probablemente que lo está. Si pues este tal se acerca á las órdenes, no obtendrá el carácter de orden, si este presupone el bautismal; y por tanto las cosas que haga en la consagracion ó en la absolucion, serán nulas y la Iglesia será engañada en esto, lo cual repugna.

Por el contrario, el bautismo es la puerta de los sacramentos. Luego siendo el orden un sacramento presupone el bautismo.

**Conclusion.** *El carácter del orden presupone el carácter bautismal.*

**Responderémos**, que nada puede recibir alguno sino tiene potencia receptiva para ello. Por el carácter bautismal se hace el hombre apto para recibir los otros sacramentos. De consiguiente el que no tiene el carácter bautismal, no puede recibir otro sacramento, y así el carácter de orden presupone el bautismal.

Al argumento 1.º dirémos que en el que tiene por sí potencia activa, esta no presupone la pasiva; pero en el que tiene la potencia activa de otro, se preexige para la potencia activa la pasiva, que pueda recibir la potencia activa.

Al 2.º que el tal si es promovido al sacerdocio, no es sacerdote; ni puede consagrar, ni absolver en el tribunal de la penitencia. Por consiguiente segun los cánones debe ser bautizado y ordenarse de nuevo, como se dice (Extra De presbytero non baptizato cap. *si quis* y cap. *Veniens*). Y tambien si es promovido al Episcopado, aquellos á quienes ordena, no reciben el orden. Mas puede creerse piadosamente, que en cuanto á los últimos efectos de los sacramentos el supremo sacerdote supliría esta falta; y que no permitiría que esto quedase así oculto, de modo que pudiera ser un peligro inminente para la Iglesia.

hasta cuatro opiniones diversas en que los teólogos se dividen respecto al punto de si la dignidad sacramental existe en cada uno de los siete grados, ó si solo existe en uno ó algunos; adoptando este Santo Doctor la opinion de Tournely que solo considera sacramento el presbiterado y diaconado, contra el parecer de Santo Tomás que reconoce igual dignidad en todos los siete órdenes.

**ARTÍCULO IV.** — ¿El carácter del orden presupone necesariamente el carácter de la confirmación? (1)

1.º Parece que el orden presupone necesariamente el carácter de la confirmación; porque en las cosas que se ordenan entre sí, así como el medio presupone lo primero, así lo último presupone el medio. Pero el carácter de la confirmación presupone el bautismal, como primero. Luego el carácter del orden presupone el carácter de la confirmación como medio.

2.º Los encargados de confirmar á otros deben ser los más firmes. Pero los que reciben el sacramento del orden, son los encargados de confirmar á los otros. Luego estos mismos deben haber recibido principalmente el sacramento de la confirmación.

Por el contrario, los Apóstoles recibieron la potestad del orden ántes de la ascension del Señor, cuando se les dijo (Joan. 20, 22): *Recibid el Espíritu Santo*. Pero fueron confirmados después de la ascension por la venida del Espíritu Santo. Luego el orden no presupone la confirmación.

**Conclusion.** *Aunque es muy congruente que los que se ordenan estén confirmados, esto, sin embargo, no es necesario.*

Responderémos, que para la recepción del orden se preexige algo que es de necesidad del sacramento y algo que es como de congruidad; porque es de necesidad del sacramento que aquel que se acerca á los órdenes, sea susceptible del orden; lo cual le compete por medio del bautismo, y por esto el carácter bautismal se presupone como de necesidad del sacramento, de tal modo que sin él no puede ser conferido el sacramento del orden. Pero como congruente se requiere toda la perfección, por la que se hace uno idóneo para la ejecución del orden; y una de estas es que esté confirmado. *Así que por congruencia el carácter del orden presupone el de la confirmación, más no por necesidad.* (2)

Al argumento 1.º dirémos que la relación del medio con lo último no es seme-

jante á la relación de lo primero con el medio; puesto que por el carácter bautismal se hace apto el hombre para recibir el sacramento de la confirmación; mas no por el carácter de la confirmación se hace susceptible del sacramento del orden. Así, pues, no hay paridad.

Al 2.º que aquella razón procede de la idoneidad en cuanto á la congruencia.

**ARTÍCULO V.** — El carácter de un orden presupone necesariamente el carácter de otro.

1.º Parece que el carácter de un orden presupone necesariamente el carácter de otro orden; porque hay más relación entre un orden á otro, que del orden á otro sacramento. Pero el carácter del orden presupone el carácter de otro sacramento, esto es, del bautismo. Luego con mayor razón el carácter de un orden presupone el carácter de otro.

2.º Los órdenes son ciertos grados. Y nadie puede llegar al grado posterior, á menos que no haya ascendido al primero. Luego nadie puede recibir el carácter del orden siguiente, sino hubiese recibido primeramente el orden precedente.

Por el contrario, si se omite algo en el sacramento que sea necesario, es preciso reiterarle. Pero si alguno recibe el orden siguiente, omitiendo el primero, no es reordenado, sino que se le confiere el que le faltaba, segun lo establecido por los cánones (cap. *Tua litteræ*, de clerico per salt. prom.) Luego el orden precedente no es de necesidad del siguiente.

**Conclusion.** [1] *No es necesario que para la validez de los órdenes superiores, tenga alguno ántes los inferiores.* [2] *Por constitucion de la Iglesia se ha determinado que no entre á las órdenes mayores el que no se haya ántes sometido con humildad á los oficios menores.*

Responderémos que no es necesario para la validez de los órdenes superiores que alguno tenga ántes los órdenes menores; porque las potestades son distintas, y una en cuanto á su esencia no requiere

(1) No reciban la prima tonsura, dice el Santo Concilio de Trento, los que no hayan ántes recibido el sacramento de la confirmación. (Sesion 23, cap. 4) Pero esto no lo exige el Tridentino sino como de congruidad, no de necesidad, segun la doc-

trina del Angélico en este artículo.

(2) De esto se infiere que si alguno se ordena sin haber ántes recibido la confirmación, válida pero ilícitamente será ordenado.

la otra en el mismo sujeto. Y por esto en la primitiva Iglesia algunos eran ordenados de presbíteros sin haber recibido ántes los órdenes inferiores: y sin embargo, podían todo lo que pueden los órdenes inferiores, porque la potestad inferior, está comprendida virtualmente en la superior, como el sentido en el entendimiento, y el ducado en el reino. Pero despues *se ha determinado por constitucion de la Iglesia, que no entre en los órdenes mayores, el que no se haya sometido con humildad á los oficios menores.* De aquí resulta que los que son ordenados *per saltum*, no son ordenados de nuevo segun los cánones (ibid.), sino que se les confiere lo que había sido omitido de los órdenes precedentes (1).

Al argumento 1.º diremos que más convienen los órdenes entre sí segun la semejanza de la especie, que el orden con el bautismo: pero segun la propor-

cion de la potencia al acto más conviene el bautismo con el orden, que el orden con el orden; puesto que por el bautismo adquiere el hombre la potencia pasiva para recibir los órdenes; mas por el orden inferior no se da la potencia pasiva para recibir los órdenes mayores.

Al 2.º que los órdenes no son grados que concurren á una sola accion ó á un solo movimiento de modo que sea preciso pasar por el primero para llegar al último; sino que son como grados constituidos en diversas cosas, como hay un grado entre el hombre y el ángel. Mas no es preciso que aquel que es ángel, haya sido ántes hombre. Asimismo son grados entre la cabeza y todos los miembros del cuerpo; y no es preciso que aquello que es cabeza haya sido primero pié, é igualmente podemos decir en nuestra tésis.

(1) La Iglesia, desde los más remotos tiempos, tiene ordenado lo que el Santo Doctor consigna en este artículo. La primera disposicion que tenemos es la dada en el Concilio de Sárdica, celebrado en 347, y cuyo concilio se considera como un apéndice del concilio 7 de Nicea. Pues bien, en este concilio, á propuesta de nuestro grande Osio, obispo de Córdoba y presidente de la Asamblea, se estableció en el cánón 10 que: *Si quis áives vel ex foro scholasticus episcopus fieri dignus habeatur, non prius constituatur, quam lectoris et diaconi, et presbyteri ministerium peregerit, et in unoquoque gradu si dignus existimatus fuerit, ad episcopatum per progressionem possit ascendere.* Lo

mismo consignó el concilio 1.º de Braga en su cánón 39. Es verdad que en las decretales de Siricio, Inocencio I y Zósimo vemos que algunas veces se omitieron los órdenes menores para ascender á los mayores; pero esos Pontífices reclamaron contra los abusos, como lo hizo más tarde Inocencio III en el rescripto al obispo de Bolonia, á que se refiere en el testo Santo Tomás; siendo digno de notarse que este último gran Papa sujeta á penitencia al sacerdote que, por ignorancia, sube al presbiterado sin haberse ántes ordenado de diácono. Esta disciplina quedó por fin confirmada en el Tridentino en la sesion 23, capítulo 17.



## CUESTION XXXVI.

### De la cualidad de los que reciben este sacramento.

1.º Se requiere una buena vida en los que reciben este sacramento?—2.º Se requiere la ciencia de toda la sagrada Escritura?—3.º Por el mérito mismo de la vida consigue alguno los grados del orden?—4.º El que promueve á los órdenes á los indignos, peca?—5.º El que está en pecado puede usar del orden recibido sin pecado?

#### ARTÍCULO I. — Requiere la bondad de la vida en los que reciben el orden?

1.º Parece que no se requiere una buena vida en los que reciben el orden; porque por el orden se ordena uno para la dispensacion de los sacramentos. Pero los sacramentos pueden ser dispensados por los buenos y malos. Luego no se requiere una buena vida.

2.º No se ejerce respecto á Dios en estos sacramentos un ministerio más elevado que el que se ha ejercido respecto de él corporalmente. Mas el Señor no impidió á una mujer pecadora é infame ejercer con él un ministerio corporal, como consta (Luc. 7). Luego no se debe impedir á los que se hallan en este estado, el servirle como ministros en los sacramentos.

3.º Por la gracia se da algun remedio contra el pecado. Y á los que tienen pecado no debe negárseles ninguno remedio que les pueda valer. Luego confiriéndose en el sacramento del orden la gracia, parece que deba darse tambien este sacramento á los pecadores.

Por el contrario (Levit. 21, 17), *el hombre del linaje de Aaron, que tuviese mancha, no ofrecerá panes á su Dios ni se acercará á su ministerio*. Pero por « la mancha se entiende, como dice la » Glosa (interl. y ord. Hesych), todo vicio ». Luego el que es culpable de algun vicio, no debe ser admitido al ministerio del orden.

Ademas, dice San Jerónimo (super

illud Tit. 3, *nemo te contemnat*), que no solamente los obispos, los presbíteros y los diáconos deben tener el mayor cuidado para servir de ejemplo por sus discursos y conducta al pueblo que presiden, sino tambien los órdenes inferiores, y en absoluto todos los que sirven en la casa de Dios; porque sería un azote para la Iglesia de Dios el que los seglares fuesen mejor que los clérigos. Luego en todos los órdenes se requiere la santidad de la vida.

**Conclusion.** [1] *Peca mortalmente el que con ciencia de pecado grave se acerca á los Ordenes.* [2] *Se requiere para el Orden la santidad de vida como necesidad de precepto, no como de sacramento.*

Responderémos que, segun dice San Dionisio (Eccl. hierarch. c. 3), « como » los seres más puros y más brillantes, » cuando están llenos de los resplandores del sol, esparcen sobre los demas » cuerpos una luz viva á imitacion del » astro del sol, así en todas las cosas di- » vinas no se debe tener la audacia de » constituirse en jefe de otros, si por todas sus disposiciones naturales no se ha » hecho semejante á Dios, reproduciendo » en sí cuanto es posible sus perfecciones ». Por consiguiente como en todo orden se constituye alguno como jefe de otros en las cosas divinas, *peca mortalmente como presuntuoso el que se acerca á los órdenes con conciencia de pecado mortal*. Y por eso se requiere para el orden la santidad de vida como de necesidad de precepto, pero no como de necesi-

dad del sacramento. Luego si es ordenado el malo, tiene, sin embargo, el orden, pero con pecado (1).

Al argumento 1.º dirémos, que así como son verdaderos los sacramentos que dispensa el pecador, así es verdadero el sacramento del orden que recibe; y así como indignamente dispensa, así también indignamente recibe.

Al 2.º que aquel ministerio consistía todo en los actos de sumisión corporal, que los pecadores pueden también hacer lícitamente. Mas no es lo mismo respecto del ministerio espiritual al cual se aplican los que son ordenados. Porque por este ministerio se constituyen en mediadores entre Dios y el pueblo, y por eso deben brillar por la pureza de la conciencia respecto á Dios, y por su buena fama ante los hombres.

Al 3.º que hay algunas medicinas que exigen una fuerza de naturaleza, porque de otra manera no se las tomarían sin peligro de muerte; y hay otras que pueden darse á los débiles. Así también en las cosas espirituales ciertos sacramentos son ordenados para remedio del pecado, y tales deben conferirse á los pecadores, como el bautismo y la penitencia; y otros que confieren la perfección de la gracia y requieren que el hombre haya sido confortado por ella.

**ARTÍCULO II. — Se requiere la ciencia de toda la Escritura sagrada?**

1.º Parece que se requiere la ciencia de toda la Sagrada Escritura; porque todo aquel de cuya boca debe buscarse el conocimiento de la ley, debe tener la ciencia de la ley. Pero los seculares buscan la ley de la boca del sacerdote, como consta (Malach. 2). Luego este debe poseer la ciencia de toda la ley.

2.º Además, dice San Pedro (1.º Pet. 3, 15): *aparejaos siempre para responder á todo el que os demandare razón de aquella esperanza que hay en vosotros.* Ahora bien, pertenece á los que tienen un conocimiento perfecto de las Escrituras dar razón de las cosas pertenecientes á la fe y la esperanza. Por consiguiente,

(1) No se infiera de lo dicho aquí por el Angélico que la bondad de vida sea necesaria únicamente para la ordenación, no: el Santo en otra parte (a. 4.º ad 3.º) en consonancia con

los que son elevados á los órdenes, á quienes se dirigen estas palabras, deben poseer esta ciencia.

3.º Nadie lee convenientemente, lo que no entiende; porque « leer y no entender » es no saber leer», como dice Caton (in Rudiment.). Pero al lector, que es por decirlo así el último orden, pertenece leer el antiguo Testamento, como se ve (Sent. 4, dist. 24). Luego le corresponde conocer el sentido del antiguo testamento; y con mayor razón á los de los órdenes superiores.

Por el contrario, hay muchos que son promovidos al sacerdocio que apenas saben nada de estas cosas, aún en muchas regiones. Luego parece que no se requiere tal ciencia.

Además: se lee en las vidas de los Padres que algunos sencillos monjes promovidos al sacerdocio eran de una vida muy santa. Luego no se requiere la predicha ciencia en los ordenados.

**Conclusion.** *Para que el hombre ejerza el oficio del orden, es menester que tenga tanta ciencia cuanta baste para ser dirigido en el acto de aquel orden.*

Responderémos, que en todo acto del hombre, si debe ser ordenado, es preciso que sea dirigido por la razón. Por lo tanto, *para que el hombre ejerza el oficio del orden, es menester que tenga tanta ciencia, cuanta baste para ser dirigido en el acto de aquel orden.* Y por eso se requiere tal ciencia en el que debe ser promovido á los órdenes, y no que sea instruido en toda la Sagrada Escritura; sino más ó ménos segun que su cargo se estiende á muchas ó pocas cosas; es decir, que aquellos que son propuestos para la cura de almas de los otros, sepan las cosas que pertenecen á la fe y á las costumbres; y los otros sepan las que conciernen á la ciencia de su orden.

Al argumento 1.º dirémos, que el sacerdote tiene dos actos: uno principal, sobre el verdadero cuerpo de Cristo, y otro secundario sobre el cuerpo místico de Cristo. El segundo acto depende del primero, y no al contrario. Y por esto, algunos son promovidos al sacerdocio, á quienes se les confía solo el acto primero,

la doctrina general de la Escritura y Tradición, impone á los ordenados la obligación de vivir santamente, pues para eso *in sortem Domini sunt vocati.*

como los religiosos que no tienen la cura de almas ; y no pide á los tales la esplicacion de la ley, sino solo la administracion de los sacramentos, bastándoles únicamente saber lo que corresponde observar segun los ritos para la celebracion perfecta del sacramento. Otros son promovidos para ejercer el segundo acto que se refiere al cuerpo místico de Cristo, y de la boca de estos pide el pueblo la esplicacion de la ley : por lo cual deben tener la ciencia de la ley, no hasta el punto de conocer todas las cuestiones dificiles de la ley (porque en estas deben recurrir á sus superiores), sino saber las cosas que el pueblo debe creer y observar de la ley. Pero á los sacerdotes superiores, esto es, á los obispos, pertenece el saber todas las cosas que puedan ofrecer dificultad en la ley, y tanto más deben saber, cuanto están colocados en mayor grado.

Al 2.º que, cuando San Pedro dice que se debe dar razon de la fe y esperanza, esto no significa que se debe probar lo que pertenece á la fe y á la esperanza, puesto que una y otra se refieren á las cosas invisibles ; sino que quiere que se sepa demostrar en general la verdad de una y otra, para lo cual no se requiere ciencia muy grande.

Al 3.º que al lector no pertenece exponer al pueblo el sentido de las Sagradas Escrituras (puesto que corresponde á los órdenes superiores), sino solamente leer: por esta razon, no se le exige que tenga tanta ciencia que entienda la sagrada Escritura, sino solo que sepa pronunciar bien, y como tal ciencia se aprende fácilmente, y hay muchos que la tienen, síguese que se puede creer con probabilidad que el que se ordena, adquirirá esta ciencia, si no la tiene entonces ; y sobre todo si parece que está en camino de adquirirla.

(1) Negativamente contesta el Santo. Los valdenses, husitas y luteranos han sido los sostenedores de la doctrina opuesta ; llegando el delirio de los primeros hasta el punto de afirmar que los de su secta, fuesen hombres ó mujeres, podian consagrar y oír confesiones. Para que se vea la doctrina católica sobre este punto, transcribiremos lo dicho por San Clemente I en el libro II, cap. 31 de las Constituciones Apostólicas. *Cualquier lego que, sin un sacerdote, se permite hacer algo, lo hace en vano ; y así como el rey Ozias, no siendo sacerdote, pero usurpó las atribuciones sacerdotales, fue cubierto de lepra por su iniquidad ; del propio modo cualquier lego no se escapará del suplicio, si se arroga el honor de los sacerdotes, no imitando á Jesucristo, quien no se glorificó haciéndose sacerdote, sino que esperó á oír del Padre : Tú eres sacerdote eterno, segun el orden de*

ARTÍCULO III. — Por el mérito de la vida adquiere alguno los grados del orden ? (1)

1.º Parece que por el mérito mismo de la vida consigue alguno los grados del orden ; porque como dice el Crisóstomo (alms auctor. hom. 43, in oper. imperf.), » no todo sacerdote es santo, sino todo » santo es sacerdote ». Pero por mérito de la vida se hace alguno santo. Luego tambien sacerdote, y con mayor razon el que tiene otros órdenes.

2.º En las cosas naturales algunos son colocados en grado superior, por el hecho mismo de acercarse más á Dios, y participan tambien más de su bondad, como dice San Dionisio (Eccles. hierach. c. 4). Pero por el mérito de la santidad y de la ciencia, se aproxima alguno más á Dios y recibe más de su bondad. Luego por esto mismo es colocado en uno de los grados del orden.

Por el contrario, la santidad una vez tenida puede perderse, mas el orden una vez tenido jamas se pierde. Luego el orden no consiste en el mérito mismo de la santidad.

*Conclusion. Aunque la virtud sea el mejor ornamento de los ordenandos ú ordenados, no puede sin embargo por sí conferir el orden.*

Responderémos, que la causa debe ser proporcionada á su efecto. Por esto, así como en Cristo del que desciende la gracia á todos los hombres, es menester que exista la plenitud de la gracia ; así los ministros de la Iglesia, á los cuales no pertenece dar la gracia, sino los sacramentos de la gracia (2), no deben ser constituidos en los grados del orden por razon de la gracia que tengan, sino porque participan de algun sacramento de la gracia.

Al argumento 1.º diremos, que el Cri-

*Melquisedech. Y si Jesucristo no se glorifica hasta hacerlo su Padre por El, ¿ cómo puede ser que un hombre cualquiera desempeñe funciones sacerdotales, no habiendo recibido esa dignidad del superior y se permita hacer lo que solo es lícito á los sacerdotes ? Por ventura, ¿ los Coritas no fueron abrasados, aunque eran de la tribu de Leví por haber insultado á Moisés y á Aaron, tratando de hacer lo que á ellos no incumbía ? Y Datan y Abiron fueron sepultados vivos, y la vara, habiendo florecido, comprimió la necesidad de muchos é indicó el Pontífice designado por Dios. La cita es larga pero concluyente. En estas palabras no solo vemos la Tradicion de la Iglesia, sino ademas las razones teológicas en que se funda la doctrina católica sobre este particular.*

(2) Segun lo espuesto en toda la cuestion 62 de la Parte III y en la 64, a. 1.

sótomó (1) toma el nombre de sacerdote en cuanto á la razon de interpretacion, segun que el nombre *sacerdos*, es lo mismo que *sacra dans* (el que da las cosas sagradas): pues así cualquier justo, en cuanto da á alguno como auxilio los sacramentos, recibe el nombre de sacerdote: mas aquí no hablamos segun la significacion del nombre; porque este nombre *sacerdos* ha sido instituido para significar el que da las cosas sagradas en la dispensacion de los sacramentos.

Al 2.º que las cosas naturales son elevadas en grado sobre otras, segun que pueden obrar en ellas por su forma: y así por lo mismo que tienen una forma más noble, son constituidas en más alto grado. Pero los ministros de la Iglesia no son puestos á la cabeza de otros, para que les dé algo en virtud de su propia santidad (porque esto es propio de solo Dios), sino como ministros, y por decirlo así, como instrumentos de esta influencia que se estiende de la cabeza á los miembros. Por lo cual no hay paridad en cuanto á la dignidad del orden, aunque la haya en cuanto á la conveniencia.

ARTÍCULO IV. — *Peca el que promueve á los indignos á los órdenes?* (2)

1.º Parece que el que promueve á los indignos á los órdenes, no peca; porque el obispo necesita coadjutores que ocupen los últimos cargos. Pero no podría encontrarlos en número suficiente, si requiriése en ellos tal idoneidad como se describe por los Santos Padres. Luego si promueve á algunos no idóneos, parece que sea excusable.

2.º La Iglesia no solo necesita ministros para la dispensacion de las cosas espirituales, sino tambien para el gobierno de las cosas temporales. Pero á veces aquellos que no tienen ciencia ó santidad de vida, pueden ser útiles para el gobier-

no de las cosas temporales, ya por su poder secular, ya por su habilidad natural. Luego parece que los tales podrían ser promovidos á los órdenes sin pecado.

3.º Cada uno está obligado á evitar el pecado, en cuanto puede. Si, pues el obispo peca promoviendo á los indignos, debe poner gran cuidado para saber, si aquellos que se presentan á los órdenes, son dignos, inquiriendo diligentemente sus costumbres y ciencia lo cual no parece observarse en todas partes.

Por el contrario, peor cosa es promover á los malos á los ministerios sagrados, que corregir á los ya promovidos. Pero Heli pecó mortalmente, por no corregir la malicia de sus hijos: por lo cual, *cayendo de espaldas, murió*, como se dice (1 Reg. 4). Luego no se libra de pecado el que promueve á los indignos.

Ademas: en la Iglesia deben preferirse las cosas espirituales á las temporales. Y pecaría mortalmente, el que á sabiendas pusiera en peligro las cosas temporales de la Iglesia. Luego con más razon el que pusiera las espirituales. Es así que el que promueve á los indignos, pone en peligro las cosas espirituales, porque, « cuando la vida del uno es despreciable, como dice San Gregorio » (hom. 12 in Evang.), resta que su predicacion lo sea tambien », y por la misma razon todas las cosas espirituales que manifiesta. Luego peca mortalmente quien promueve á los indignos.

**Conclusion.** *Cualquiera que promueve á los indignos, comete un pecado mortal, como infiel al soberano Señor, y principalmente, porque esto redundará en daño de la Iglesia y del honor divino.*

Responderémos, que por el Señor, (Luc. 12) se describe el siervo fiel, que ha sido constituido sobre su familia para que les dé la medida de trigo en tiempo. Y por esto es reo de infidelidad aquel que da á alguno sobre la medida las co-

(1) A la contestacion del Santo hay que agregar otro argumento: hay que negar la autenticidad de la obra, pues Belarmino en el catálogo de *Escritores eclesiásticos* sostiene no ser la Homilia citada del elocuente Patriarca de Constantinopla.

(2) Si peca. Aparte de las razones que el Angélico aduce, en perfecta consecuencia con la doctrina de todos los Santos Padres, tenemos las disposiciones terminantes de los concilios, en las cuales se inculca con las expresiones más vivas la necesidad que los prelados tienen de no imponer las manos sino á los dignos; y en esta palabra, entre otras condiciones, la

principal que se comprende es la virtud: y no una virtud cualquiera, segun en la anterior cuestion nos ha dicho nuestro Santo (a. 1, al 3.º), sino una virtud excelente.

Si se pregunta qué pecado comete el obispo que ordena á los indignos, en este artículo el Angélico dice que incurren en pecado mortal. Esto no obstante, San Alfonso (l. vi, n. 767) dice que solo peca venialmente, cuando se limita á ordenar de menores. Acerca de esta materia consúltese lo dispuesto en el Tridentino, en la sesion 23 los caps. 5, 11, 12, 13, 14 y 18 de *Reformatione*.

sas divinas; y esto lo hace el que promueve á los órdenes á los indignos: por lo cual comete pecado mortal, como infiel al soberano Señor, y principalmente, porque esto redundará en daño de la Iglesia, y del honor divino, que es promovido por los buenos ministros; pues sería infiel al Señor de la tierra, el que destinase á su servicio personas inútiles.

Al argumento 1.º dirémos, que Dios nunca abandona á su Iglesia hasta el punto de que no se encuentren ministros idóneos suficientes para subvenir á las necesidades del pueblo, escogiendo los que son dignos y rechazando á los indignos. Y si no se pudieran encontrar tantos ministros, como son precisos al presente, mejor es tener pocos, pero buenos, que muchos malos, como dice San Clemente (Epist. 2 ad Jacobum. fratrem dom.)

Al 2.º que las cosas temporales no deben ser buscadas, sino por causa de las espirituales. Por consiguiente, se debe descuidar toda ventaja temporal y despreciar todo lucro, por promover el bien espiritual.

Al 3.º que al menos se requiere que aquel que ordena ignore que hay en el ordenado algo contrario á la santidad; pero tambien se exige que segun la importancia del orden ó del cargo que debe conferir, se aplique con la mayor solicitud á tener certeza sobre las cualidades de los que deben ser promovidos, al menos por testimonio de otros. Y esto es lo que dice el Apóstol (1 Tim. 5, 22): *no impongas de ligero las manos sobre alguno.*

**ARTÍCULO V. — ¿El que está en pecado, puede usar sin pecado del orden recibido? (1)**

1.º Parece que el que está en pecado, puede usar del orden recibido sin pecado; porque peca, si no usa, puesto que está obligado por su cargo. Luego si usando peca, no puede evitar el pecado, lo cual repugna.

2.º La dispensa es la relajacion del derecho. Luego aunque por el derecho le fuese ilícito usar del orden recibido,

sin embargo en virtud de la dispensa le sería permitido.

3.º El que comunica con alguno en el pecado mortal peca mortalmente. Luego si el pecador peca mortalmente en el uso del orden, tambien peca mortalmente entónces el que recibe ó exige de él algo de las cosas divinas, lo cual parece absurdo.

4.º Si peca haciendo uso de su orden, todo acto del orden que ejecuta es pecado mortal, y de este modo, como en un solo ejercicio de un orden concurren muchos actos, parece que cometa muchos pecados mortales, lo cual parece en extremo duro.

Por el contrario, dice San Dionisio (in Epist. ad Demophilum, quæ est 8): « el tal, esto es, el que no está iluminado, » parece audaz poniendo mano en las cosas sacerdotales y no tiene temor ni » respeto cuando cumple las funciones » divinas de que no es digno, y cuando » piensa que Dios ignora lo que él mismo » ve en su conciencia: cree engañar al » que da falsamente el nombre de Padre, » y se atreve á pronunciar á imitacion de » Cristo; yo no diré oraciones, sino impuras é infames palabras sobre los signos divinos ». Luego el sacerdote que ejerce su orden indignamente es como el blasfemo y el embustero, y peca así mortalmente; y por la misma razon cualquiera otro ordenado.

Ademas, se requiere la santidad de la vida en el que recibe el orden, á fin de que sea idóneo para ejercer el orden. Es así que peca mortalmente el que se acerca con pecado mortal á recibir los órdenes. Luego con mayor razon peca mortalmente en cualquiera ejecucion de su orden.

**Conclusion.** *No hay duda que el que cumple una funcion sagrada en estado de pecado mortal, obra indignamente y mortalmente peca.*

Responderémos, que la ley ordena (Deuter. 16), que *el hombre ejecute justamente las cosas que son justas.* Y por esto, cualquiera que hace indignamente lo que le compete por su orden, ejecuta injustamente lo que es justo, y obra contra el precepto de la ley, pecando por lo tanto mortalmente. Y como *no hay duda que el que cumple una funcion sagrada*

(1) Consúltase lo dicho en la cuestion 64, a. 6.º de la Parte III.

en estado de pecado mortal, obra indignamente, es notorio que *peca mortalmente* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que no está perplejo, de modo que tenga necesidad de pecar; puesto que puede quitar su pecado, ó resignar el cargo por el cual estaba obligado á cumplir las funciones del orden.

Al 2.º que el derecho natural es indispensable: mas es de derecho natural, que el hombre trate santamente las cosas santas. Luego contra esto nadie puede dispensar.

Al 3.º que mientras el ministro de la Iglesia, que está en pecado mortal, es tolerado por la Iglesia, el súbdito suyo debe recibir de él los sacramentos, pues á esto le está obligado. Pero fuera del caso de necesidad, no estaría completamente seguro, el que le indujere á cumplir algo de su orden, mientras tuviera

(1) En esta, como en otras cuestiones, hay discrepancia entre los doctores católicos; y por lo mismo consignaremos, como meros narradores, lo que se piensa sobre la doctrina de este artículo. Dicen, pues, los teólogos, hablando de esta materia, que ó se trata de la confección y administración de los Sacramentos, ó se habla de las otras funciones de los eclesiásticos. Si de lo primero, es preciso aun distinguir: ó el ordenado administra los Sacramentos solemnemente, es decir, con todas las ceremonias por la Iglesia prescritas, ó lo hace sin ese aparato y por necesidad. En el primer caso la generalidad de los teólogos, con nuestro Angélico á la cabeza (Parte III, cues. 64, a. 6), enseñan que pecan mortalmente los ordenados que desempeñan ese ministerio con conciencia de pecado grave. Pero en el caso de necesidad, ó sin la solemnidad de costumbre, los pareceres se dividen, estando por la negativa

conciencia que aquel estaba en pecado mortal. Sin embargo, podría hacerle salir de este estado, puesto que el hombre es instantáneamente purificado por la gracia de Dios.

Al 4.º que todas las veces que el hombre se muestra en algun acto como ministro de la Iglesia, estando en pecado mortal, peca mortalmente, y tantas veces cuantas ejecute tal acto en tal estado; porque, como dice San Dionisio (Eccle. hierarch. c. 1), «no es permitido á los » que son impuros tocar los símbolos, » esto es, los signos sacramentales». Luego cuando tocan las cosas sagradas, como usando de su cargo, pecan mortalmente. Mas no sería así, si en caso de necesidad tocase ó ejecutase algo sagrado, en el que sería permitido aun á los seglares, como si bautizasen en caso de necesidad, ó si recogiesen del suelo el cuerpo de Cristo.

Santo Tomás con algunos otros, apoyados en concluyentes razones, y por la afirmativa San Alfonso con Lugo, Vazquez y otros, los cuales la conceptúan más probable por las razones en que se fundan.

Respecto á las otras funciones sagradas el Angélico enseña lo que vemos en este artículo; es decir, que peca mortalmente el ordenado que desempeña su oficio sin estar en gracia. (V. además lo que dice in 4, dist. 24, C. 1.ª, a. 3.; y C. 5, al 4.º). Esta opinion tiene sus partidarios; pero la más seguida y probable, y á la que también se inclina San Alfonso Liguero es que no peca mortal sino venialmente, citando este Santo Doctor las concluyentes razones de Suarez y de los salmaticenses. (Véase San Alfonso, lib. vi, ns. 32 hasta el 40. Gury *De Sacramenti in genere*, ns. 207 hasta 212).

## CUESTION XXXVII.

### De la distincion de los órdenes, de sus actos y de la impresion del carácter.

1.º Deben distinguirse muchos órdenes? — 2.º Cuántos son? — 3.º Deben distinguirse en sagrados y no sagrados? — 4.º Los actos de los órdenes están distinguidos convenientemente por el Maestro de las Sentencias? — 5.º Cuándo se imprimen los caracteres de los órdenes?

#### ARTÍCULO I. — Deben distinguirse muchos órdenes? (1)

1.º Parece que no deben distinguirse muchos órdenes; porque cuanto mayor es alguna virtud, tanto menos es multiplicada. Pero este sacramento es más digno que otros, en cuanto constituye á los que le reciben en algun grado sobre otros. Luego, no distinguiéndose los demas sacramentos en muchas partes que reciban el nombre del todo, ni este sacramento debe distinguirse en muchos órdenes.

2.º Cuando se hace una division, se divide el todo en partes integrantes ó en partes sujetivas. Mas aquí no es dividido el todo en partes integrales, porque así no recibirían el nombre del todo. Luego hay division en partes sujetivas. Pero las partes sujetivas reciben en plural el nombre del género remoto, como del género próximo: como el hombre y el asno son mas de un animal, y más de un cuerpo animado. Luego tambien el sacerdocio y el diaconado, así como son más de un orden, así son más de un sacramento; puesto que el sacramento, es como el género respecto á los órdenes.

3.º Segun el Filósofo (Ethic. 1.8, c. 10) « el gobierno donde no hay más que un jefe, es el régimen más noble de la comunidad, que el de la aristocracia, » donde los diversos empleos son ocupa-

» dos por personas diversas ». Pero el régimen de la Iglesia debe ser nobilísimo. Luego no debería haber en la Iglesia distincion de órdenes para los diversos actos, sino que toda la potestad debería residir en uno solo. Y por tanto, debería haber únicamente un solo orden.

Por el contrario, la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo, que es semejante al cuerpo natural, segun el Apóstol (Rom. 12, I Cor 12; Eph. 1, y Colss. 1). Pero en el cuerpo natural, los miembros tienen diversos oficios. Luego en la Iglesia debe haber diversos órdenes.

Ademas, el ministerio del nuevo Testamento es más digno que el del antiguo, como consta (II Cor 3). Pero en el antiguo Testamento, no solo los sacerdotes, sino tambien sus ministros, los Levitas, eran santificados. Luego tambien en el nuevo Testamento deben ser consagrados por el sacramento del orden, no solo los sacerdotes, sino sus ministros; y por tanto, es conveniente que existan muchos órdenes.

*Conclusion. Para que la sabiduría de Dios, que brilla principalmente en la distincion ordenada de las cosas, fuese aún más brillante, convino que en la Iglesia hubiese, no uno, sino muchos órdenes.*

Responderémos, que ha sido establecida en la Iglesia la multitud de órde-

(1) Es de lo que deben distinguirse muchos órdenes. Si alguno dijere, que ademas del sacerdocio no hay en la Iglesia católica otros órdenes mayores y menores por los cuales, como por grados, se atiende al sacerdocio, sea excomulgado. (Sesion 23, del Tridentino, cánon 2.º). Sin otras pruebas, basta oír al Apóstol que menciona tres órdenes: episcopado, sacerdocio y diaconado.

En la primera Epístola á Timoteo, cap. 3.º le dice: *Oportet Episcopum irreprehensibilem esse*. Y más adelante, en el verso 8.º añade: *Diaconos similiter* (*oportet esse; pudicos*). Escribiendo á Tito (cap. 1.º v. 4) le encarga que constituya *per civitates presbyteros sicut et ego disposui tibi*.

nes por tres razones: 1.<sup>a</sup> para manifestar la sabiduría de Dios, que brilla sobre todo en la distincion ordenada de las cosas, tanto en las naturales como espirituales; lo que se significa en lo que sucedió á la reina de *Sabá que viendo toda la sabiduría de Salomon, estaba fuera de sí* (III Reg. 10, 4) por causa de la admiracion que esta sabiduría le inspiraba; 2.<sup>a</sup> para ayudar á la debilidad humana; porque por uno solo no podría cumplirse todo lo que pertenece á los divinos misterios sin gran gravámen al mismo, y por eso se distinguen órdenes diversos para diversos officios; y esto es evidente porque el Señor (núm. 11) dió á Moisés como auxiliares suyos 70 ancianos; 3.<sup>a</sup> para dar á los hombres un medio más ventajoso en su progreso, distribuyendo á muchos en diversos officios, para que todos sean cooperadores de Dios: porque «nada» hay más divino que estas funciones», como dice San Dionisio (*Eccle. hierach. c. 3*).

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos, que los otros sacramentos se confieren para recibir algunos efectos; pero este se da principalmente para ejecutar algunos actos. Y por esto, segun la diversidad de los actos, es conveniente que se distinga el sacramento del orden, como las potencias se distinguen por sus actos.

Al 2.<sup>o</sup> que la division del orden no es la de un todo integral en sus partes, ni de un todo universal, sino de un todo potestativo ó *potencial*, cuya naturaleza es que el todo se halle, segun su completa razon, en uno solo, y en otros alguna participacion del mismo. Y esto es lo que tiene lugar en el orden, pues toda la plenitud de este sacramento está en un orden, esto es, en el sacerdocio, y en los demas hay cierta participacion del orden.

(1) Los valdenses han sido los primeros que impugnaron la doctrina que Santo Tomás enseña en este artículo, aseverando que no hay más órdenes que los tres de que se habla en la nota anterior, puesto que de solo ellos se hace clara mencion en la Escritura. Vinieron despues Lutero y Calvino, quienes afirmaron que todos los órdenes son iguales en dignidad y potestad; si bien respecto á las órdenes menores, ademas de sacrilegamente ridiculizarlos Calvino, dijo que toda la doctrina relativa á ellos, era una patraña, enseñada por necios canonistas. Los jansenistas del conciliábulo de Pistoya tampoco pudieron soportar la existencia de los órdenes menores y de aquí sus diatribas contra ellos. Todos estos errores fueron condenados en el concilio de Trento y en la bula *Auctorem fidei*, de Pio VI. El Santo Concilio (ses. 23, cap. 11) distingue siete órdenes, tres mayores y cuatro menores, enseñándonosos

Y esto se halla significado en lo que dijo el Señor á Moisés (Núm. 11, 17): *tome del espíritu tuyo y se lo dé á ellos, para que sostengan contigo el peso del pueblo.* Y por eso, todos los órdenes pertenecen á un solo sacramento.

Al 3.<sup>o</sup> que en un reino, aunque toda la plenitud de la potestad reside casi en el rey, no se escluyen, sin embargo, los poderes de los ministros, que son ciertas participaciones del poder real. Lo mismo sucede en el orden. En la aristocracia, empero, la plenitud de la potestad no reside en ninguno, sino en todos.

#### ARTÍCULO II. — Son siete los órdenes? (1)

1.<sup>o</sup> Parece que los órdenes no son siete; porque los órdenes de la Iglesia se refieren á los actos jerárquicos. Ahora bien, tres son únicamente los actos jerárquicos, á saber: «purificar, iluminar y perfeccionar», segun los que San Dionisio distingue tres órdenes (*Eccle. hierach. c. 5*). Luego no son siete.

2.<sup>o</sup> Todos los sacramentos tienen eficacia y autoridad por la institucion de Cristo, ó al menos por la de sus Apóstoles. Pero en la doctrina y enseñanza de Cristo y de los Apóstoles no se hace mencion sino de los presbíteros y diáconos. Luego parece que no haya otros órdenes.

3.<sup>o</sup> Por el sacramento del orden se constituye alguno en dispensador de los otros sacramentos. Mas estos no son más que seis. Luego los órdenes deben ser únicamente seis.

4.<sup>o</sup> Por el contrario, parece que deban ser muchos; porque cuanto más elevada es alguna virtud, tanto es ménos multiplicable. Pero la potestad jerárquica

que desde el principio de la Iglesia en la misma vienen reconocidos. En efecto y sin citar otros documentos, el papa San Cornelio, hácia el año 252, hablando de Novaciano y refiriendo el clero que había en Roma, nos dice como cosa corriente, que en la capital del orbe había *un obispo, cuarenta y cuatro sacerdotes, siete diáconos, otros tantos subdiáconos, cuarenta y dos acólitos y cincuenta y dos exorcistas, lectores y ostiarios.* (En su epístola á Fabio de Antioquia, que Eusebio inserta en el libro VI, cap. 43 de su *Historia eclesiástica*). Y el concilio IV de Cartago celebrado en 398 no solo enumera los mismos siete órdenes, sino que ademas hace una esplicacion minuciosa de los cargos que les eran anejos. Véase, pues, con cuanta razon el Angélico enseña que el número de los órdenes es de siete, en conformidad con la doctrina de la Escritura y Tradicion.



existe de un modo más elevado en los ángeles que en nosotros, como dice San Dionisio (Eccle. hierarch. c. 1). Luego siendo nueve los órdenes en la jerarquía angélica, debería haber otros tantos ó más en la Iglesia.

5.º Además, la profecía de los salmos es la más noble entre todas las profecías. Pero hay un orden en la Iglesia para leer las profecías á saber, el de los lectores. Luego para recitar los salmos debería haber otro orden, y principalmente cuando (in decret. dist. 21, *Cleros*), el salmista se pone el segundo despues del ostiario entre los órdenes.

**Conclusion.** [1] *La distincion de los órdenes debe ser considerada segun la relacion con la Eucaristía.* [2] *Los órdenes son con razon tres y proporcionados entre sí, en términos que el uno es más digno que el otro, segun que se acerca más ó ménos á la Eucaristía.*

Responderémos, que hay algunos que aprecian la suficiencia de los órdenes por cierta adaptacion ó relacion á las gracias *gratis datas*, de que habla el Apóstol (1 Cor. 12). La palabra *de sabiduría* dicen que compete al obispo, porque es el ordenador de otros, lo cual pertenece á la sabiduría; la *palabra ciencia* al sacerdote, que debe poseer la llave de la ciencia; la *fe* al diácono que predica el Evangelio; las *obras de las virtudes* al subdiácono, que se consagra á las obras de perfeccion por el voto de continencia; la *interpretacion de las palabras* al acólito, lo que se significa por la luz que lleva; la *gracia de curar las enfermedades* al exorcista; el *don de lenguas* al salmista; la *profecía* al lector; el *discernimiento de espíritu*, al ostiario, que rechaza á unos y admite á otros. Mas esta esplicacion nada vale, porque las gracias *gratis data* no son dadas á la misma persona como se le dan los órdenes; pues dice el Apóstol (1 Cor. 12, 4), *hay repartimiento de gracias*. Además, hay en esta enumeracion cosas que no pertenecen á los órdenes como la dignidad del episcopado (1) y el oficio del salmista. Así, pues, otros determinan estos órdenes segun cierta asimilacion á la jerarquía celeste, en la que los órdenes

se distinguen segun *la purificacion, la iluminacion y la perfeccion*; pues dicen que el ostiario purifica exteriormente separando á los buenos de los malos, áun corporalmente; más interiormente el acólito, porque por la luz que lleva significa que disipa las tinieblas interiores; y de uno y otro modo el exorcista, porque arroja al diablo, que perturba de ambos modos. Pero la *iluminacion* que se verifica por la enseñanza, en cuanto á la doctrina profética tiene lugar por medio de los lectores; en cuanto á la apostólica por los subdiáconos; respecto á la evangélica por los diáconos. La *perfeccion* comun, tal como la de la penitencia, la del bautismo y otros sacramentos, se realiza por el sacerdote; la excelente por el obispo, como la consagracion de los sacerdotes y de las vírgenes; y la escelen-tísima por el Sumo Pontífice, en el que reside la plenitud de la autoridad. Mas este parecer no es fundado; ya porque los órdenes de la jerarquía celeste no se distinguen por las predichas acciones jerárquicas, puesto que cada una de ellas conviene á cada uno de los órdenes, ya porque segun San Dionisio (Eccle. hierarch. c. 5), á solos los obispos conviene perfeccionar, iluminar á los sacerdotes y purificar á todos los ministros. Por esta razon otros apropian los órdenes á los siete órdenes, de modo que al sacerdocio corresponda el don de sabiduría, que nos alimenta con el pan de la vida y del entendimiento; como el sacerdote nos alimenta con el pan celestial: el temor al ostiario, porque nos separa de los malos; y así los órdenes intermedios corresponden á los dones intermedios entre uno y otro. Mas esta apropiacion no tiene importancia alguna, porque en cualquiera de los órdenes se da la gracia septiforme. Y por esto debe decirse de otro modo que el sacramento del orden se ordena al sacramento de la Eucaristía, que es el sacramento de los sacramentos, como dice San Dionisio (Eccles. hierarch. c. 3), pues así como el templo el altar, los vasos y las vestiduras, así tambien los ministros que se ordenan á la Eucaristía, necesitan ser consagrados; y esta consagracion es el sacramento del orden; por lo cual *la distincion de los órdenes debe ser considerada segun la relacion con la*

(1) En la cuestion 40 habla el Santo de esto y allí dirémos lo que debe tenerse presente sobre este punto.

*Eucaristía*, porque la potestad del orden, ó tiene por objeto la consagración de la misma Eucaristía, ó algun ministerio ordenado á este sacramento. Si del primer modo existe el orden de los sacerdotes; y por esto cuando son ordenados reciben el cáliz con el vino, y la patena con el pan, recibiendo la potestad de consagrar el cuerpo y sangre de Cristo. La corporación empero de los ministros es, ó en orden al mismo sacramento ó en orden á los que le reciben. Si tiene lugar de la primera manera, es de tres modos: 1.º el ministerio por el que el ministro coopera ó ayuda al sacerdote en el mismo sacramento en cuanto á la dispensación; pero no en cuanto á la consagración, la que hace solo el sacerdote, y esto pertenece al diácono. Por lo cual se dice (Sent. 4, dist. 24), que al diácono pertenece ayudar á los sacerdotes en todas las cosas que se ejecutan en los sacramentos de Cristo, y por esto el mismo diácono dispensa la sangre de Cristo. El 2.º es el ministerio que tiene por objeto ordenar la materia del sacramento en los vasos sagrados del mismo, y esto pertenece á los subdiáconos, por lo cual se dice (ibid.) que llevan los vasos del cuerpo y sangre del Señor, y colocan la ofrenda sobre el altar; y por eso reciben el cáliz de mano del obispo, cuando se ordenan, pero vacío. El 3.º es el ministerio ordenado para presentar la materia del sacramento, y esto compete al acólito; porque prepara las vinajeras con el agua y el vino, como se dice (ibid.), por lo cual recibe vacías las vinajeras. Pero el ministerio para la preparación de los que han de recibir el sacramento, no puede ejercerse sino sobre los que son impuros, porque los que están limpios ya, son idóneos para recibir los sacramentos. Ahora bien, hay tres géneros de los inmundos segun San Dionisio (ibid.), pues unos son completamente infieles no queriendo creer, y estos deben ser alejados totalmente de la vista de las cosas divinas y de la reunion de los fieles; y este cuidado pertenece á los ostiarios. Otros hay que quieren creer, pero aún no están instruidos, y son los catecúmenos; y para la instruccion de estos se establece el

orden de los lectores, á quienes se les encarga el leer los primeros rudimentos de la doctrina de la fe, esto es, el antiguo Testamento. Por último, hay los fieles instruidos ya, pero que están combatidos por la potestad del demonio, es decir, los energúmenos, y para estos se establece el orden de los exorcistas. Tal es evidentemente la razon del número y grados de los órdenes.

Al argumento 1.º dirémos, que San Dionisio habla de los órdenes, no segun que son sacramentos sino segun que se ordenan á los actos jerárquicos. Y por esto, segun aquellas acciones, distingue tres órdenes; de los que el primero, esto es, el obispo produce todas tres, el segundo, ó sea el sacerdote, dos; y el tercero, ó sea el diácono, una sola, esto es, purificar, llevando el nombre de ministro; y bajo este nombre se comprenden todos los órdenes inferiores. Pero los órdenes son sacramentos (1) por consecuencia de su relacion con el más grande de los sacramentos, y en este concepto se debe considerar el número de los órdenes.

Al 2.º que en la primitiva Iglesia, á causa de la escasez de los ministros, se encomendaban á los diáconos todos los ministerios inferiores, como consta por San Dionisio, (Eccle. hierarch. c. 3), donde dice, « entre los ministros los unos » están cerca de las puertas cerradas del » templo; otros cumplen las funciones de » su propio orden, otros presentan á los » sacerdotes sobre el altar el pan sagra- » do y el caliz de bendicion ». Sin embargo, todos estos poderes existían en solo el poder del diácono pero implícitamente. Pero despues se desenvolvió el culto divino, y la Iglesia dió explícitamente á órdenes diferentes lo que tenía implícitamente uno solo. En este sentido dice el Maestro de las Sentencias, (ibid.), que la Iglesia estableció para sí otros órdenes.

Al 3.º que *los órdenes se ordenan principalmente al sacramento de la Eucaristía*, y á los otros como conveniencia; puesto que tambien los otros sacramentos dimanen de lo que se contiene en este sacramento. Luego no se deben distinguir los órdenes segun los sacramentos.

(1) Santo Tomás reconoce en cada uno de los órdenes la dignidad sacramental; pero la opinion hoy más seguida es la

de San Alfonso, segun hemos dicho en la nota 1.ª, pag. 160 art. 2.º de la cuestion 35.

Al 4.º que los ángeles difieren en especie ; y por esto puede haber en ellos diverso modo de recibir las cosas divinas ; y tambien por este motivo se distinguen en ellos diversas jerarquías. Pero en los hombres no hay más que una sola jerarquía, á causa de un solo modo de recibir las cosas divinas, y este modo es una consecuencia de la naturaleza de la especie humana, esto es, por la semejanza de las cosas sensibles. Así, pues, la distincion de órdenes en los ángeles no puede existir por comparacion á algun sacramento, como existe entre nosotros, sino solamente por comparacion á las acciones jerárquicas, que entre ellos ejerce todo orden sobre los que les son inferiores. En este concepto nuestros órdenes corresponden á los suyos ; porque en nuestra jerarquía hay tres órdenes, que son distintos segun las tres acciones jerárquicas, como en cualquier jerarquía de los ángeles.

Al 5.º que el salmista no es un orden, sino un oficio anejo al orden : pues como los salmos se pronuncian cantando, por esto se dice salmista y cantor. Mas el cantor no es el nombre de un orden especial ; ya porque el cantar pertenece á todo el coro, ya porque no tiene alguna relacion especial con el sacramento de la Eucaristia. Sin embargo, puesto que es un oficio, algunas veces se le cuenta entre los órdenes tomando esta palabra en un sentido lato.

**ARTÍCULO III. — Las órdenes deben distinguirse en sagrados y no sagrados?**

1.º Parece que no deben distinguirse los órdenes en sagrados y no sagrados ; porque los órdenes son ciertos sacramentos. Pero todos los sacramentos son sagrados. Luego todos los órdenes lo son tambien.

2.º Segun los órdenes de la Iglesia no es destinado alguno sino á los divinos oficios. Y todos estos oficios son sagrados. Luego tambien todos los órdenes lo son.

Por el contrario, los órdenes sagrados impiden contraer matrimonio y dirimen el ya contraido. Pero los cuatro órdenes inferiores ni impiden el que ha de contraerse ni dirimen el ya contraido. Luego no son órdenes sagrados.

**Conclusion.** [1] *Si la palabra «sagrado» se considera en sí, cualquier orden es sagrado.* [2] *Si se considera segun la materia sobre la que ejerce algun acto, son tres los órdenes sagrados.*

Responderémos, que se dice que el orden es sagrado de dos modos : 1.º *en sí mismo* ; y así todo orden es sagrado, pues es cierto sacramento ; 2.º *por razon de la materia sobre la que ejerce algun acto* ; y así dicese orden sagrado el que tiene algun acto acerca de alguna cosa consagrada. En este concepto *solamente hay tres órdenes sagrados*, á saber, el sacerdocio y el diaconado, cuyos actos ó funciones tienen por objeto el cuerpo y la sangre consagrados de Cristo, y el subdiaconado, que ejerce su acto sobre los vasos consagrados, por lo cual se les prescribe la continencia, para que los que tratan las cosas santas, sean santos y puros.

Por lo dicho es evidente la contestacion á los argumentos.

**ARTÍCULO IV. — ¿Los actos de los órdenes están determinados de un modo conveniente en la letra?**

1.º Parece que los actos de los órdenes no están determinados de un modo conveniente en la letra (Sent. 4, Dist. 24) ; porque por la absolucion se prepara alguno para recibir el cuerpo de Cristo. Pero la preparacion para recibir los sacramentos pertenece á los órdenes inferiores. Luego inconvenientemente se pone la absolucion de los pecados entre los actos del sacerdote.

2.º El hombre por el bautismo queda inmediatamente configurado á Dios, recibiendo el carácter que le configura. Mas el orar y ofrecer oblaciones son actos ordenados inmediatamente á Dios. Luego todo bautizado puede ejecutar estos actos y no solos los sacerdotes.

3.º De diversos órdenes hay diversos actos. Y pertenece al subdiácono poner las oblaciones en el altar, y leer la epístola y tambien llevar la cruz delante del Papa. Luego no se deben poner estos actos entre los propios del diácono.

4.º La misma verdad se contiene en el antiguo y nuevo Testamento. Pero leer el antiguo Testamento es propio de los

lectores. Luego por identidad de razon leer tambien el nuevo, y no de los diáconos.

5.º Los Apóstoles no predicaron otra cosa que el Evangelio de Cristo, como se ve (Rom. 1). Es así que la doctrina apostólica está encomendada á los subdiáconos para enunciarla. Luego tambien la doctrina del Evangelio.

6.º Segun San Dionisio (Eccl. hierarch. c. 5), lo que pertenece á un orden superior no debe convenir al inferior. Mas el servicio de las vinajeras es acto de los subdiáconos. Luego no debe atribuirse á los acólitos.

7.º Los actos espirituales deben ser preferentes á los corporales. Y el acólito no ejerce sino un acto corporal. Luego el exorcista no tiene el acto espiritual de lanzar los demonios, puesto que es inferior.

8.º Las cosas que más convienen entre sí, deben colocarse las unas cerca de las otras. Pero leer el antiguo Testamento, debe convenir principalmente con la lectura del nuevo Testamento, la cual compete á los ministros superiores. Luego leer el antiguo Testamento no debe considerarse como acto del lector, sino más bien del acólito, y principalmente, puesto que la luz corporal que llevan los acólitos, significa la luz de la doctrina espiritual.

9.º En cualquier acto de un orden especial, debe haber alguna potencia especial, que tienen los ordenados con preferencia á otros. Mas para abrir y cerrar las puertas, los ostiarios no tienen más poder que los demas hombres. Luego esto no debe considerarse como actos de los mismos.

**Conclusion.** [1] *El principal acto de cada orden y la dignidad de cada uno de los mismos depende de la aproximacion de cada uno de esos actos ú órdenes al sacramento de la Eucaristía.* [2] *No hay inconveniente en que, ademas del acto principal, tenga un orden otros muchos; y tantos más, cuanto es más elevado.*

Responderémos que, ordenándose la consagracion, que se hace en el sacramento del orden, al sacramento de la Eucaristía, como se ha dicho (a. 3 y a. 2, al 3.º), es el principal acto de cada uno de los órdenes aquel segun el que se ordena

*más próximamente al sacramento de la Eucaristía. Y segun esto tambien un orden es más eminente que otro, segun que uno de sus actos se ordena de un modo más próximo al predicho sacramento.* Pero puesto que se ordenan muchas cosas al sacramento de la Eucaristía, como dignísimo, por eso *no hay inconveniente, en que ademas del reato principal, tenga un orden otros muchos, y tantos más cuanto es más elevado,* porque la virtud cuanto más superior es, se estiende á mayor número de cosas.

Al argumento 1.º dirémos, que hay dos clases de preparacion para los que reciben el sacramento; una remota, y esta se hace por los ministros, y otra próxima por la cual se hacen inmediatamente idóneos para la percepcion de los sacramentos, y esta pertenece á los sacerdotes; puesto que tambien en las cosas naturales por el mismo agente se prepara materia para la disposicion última de la forma y recibe la forma. Y como alguno se coloca en la próxima disposicion para la Eucaristía, porque se purifica de los pecados, síguese que el ministro propio de todos los sacramentos que son instituidos principalmente para la purificacion de los pecados, es el sacerdote, es decir, del Bautismo, de la Penitencia y de la Estremauncion.

Al 2.º que algunos actos se ordenan inmediatamente á Dios de dos maneras: 1.ª de parte de una sola persona únicamente, como hacer oraciones particulares, votos y otras semejantes, y tal acto compete á cualquier bautizado; 2.ª por parte de toda la Iglesia; y en este concepto solo el sacerdote posee los actos ordenados inmediatamente á Dios; porque solo puede representar la persona de toda la Iglesia, el mismo que consagra la Eucaristía, que es el sacramento de la Iglesia universal (1).

Al 3.º que las oblaciones hechas por el pueblo son ofrecidas por mediacion del sacerdote. Así, pues, acerca de las oblaciones es necesario un doble ministerio; uno por parte del pueblo, y este corresponde al subdiácono que recibe las ofrendas del pueblo y las presenta en el altar ó las ofrece al diácono; otro por parte

(1) Porque en efecto el sacerdote lo hace en nombre de la Iglesia, en vez de la misma y por ministerio de ella.

del sacerdote, y este es propio del diácono, que ofrece las oblationes al mismo sacerdote; y en esto consiste el acto principal de estos dos órdenes; y por ello el orden del diácono es superior. Mas la lectura de la Epístola no es propia del diácono, sino segun que los actos de los órdenes inferiores se atribuyen á los superiores, como igualmente tambien el llevar la cruz, y esto, segun la costumbre de algunas iglesias; puesto que en los actos secundarios no hay inconveniente que existan diversas costumbres.

Al 4.º que la doctrina es la preparacion remota para recibir el sacramento; y por esto se confia su lectura á los ministros. Pero la doctrina del Antiguo Testamento todavía es más remota que la del Nuevo, porque no instruye acerca de este sacramento, sino en figuras. Y por eso se encarga la lectura del Testamento nuevo á los ministros superiores, y la del Antiguo á los inferiores. La doctrina del Nuevo Testamento que el Señor nos ha dado por sí mismo, es más perfecta que su manifestacion por medio de los Apóstoles. Y por esto se confia al diácono la lectura del Evangelio y al subdiácono la de la Epístola.

Con esto es evidente la contestacion al 5.º

Al 6.º que el acto de los acólitos se estiende solo á las vinajeras, y no á lo que en ellas se contiene; más el subdiácono ejerce su acto sobre este contenido, puesto que se sirve del agua y del vino para ponerlos en el cáliz, y ademas vierte el agua sobre las manos del sacerdote. El diácono como el subdiácono ejercen un solo acto sobre el cáliz y no sobre lo que en él se contiene, sino solo el sacerdote. Y por esto, así como el subdiácono, en su ordenacion recibe el cáliz vacío, el sacerdote, lleno; así el acólito recibe las vinajeras vacías y el subdiácono llenas; y de este modo hay cierta conexion en los órdenes.

Al 7.º que los actos corporales del acólito se ordenan más próximamente al acto de los sagrados órdenes que el del exorcista, aunque sea en algun modo espiritual; puesto que los acólitos ejercen

su ministerio sobre los vasos en los que se contiene la materia del sacramento en cuanto al vino, que necesita estar contenido en un vaso por causa de su humedad. Y por eso entre todos los órdenes menores el de los acólitos es el superior.

Al 8.º que el acto de los acólitos se refiere más próximamente á los actos principales de los ministros superiores, que los actos de los otros órdenes menores como es evidente por sí mismo; é igualmente tambien en cuanto á los actos secundarios, por los cuales disponen al pueblo por medio de la doctrina; porque el acólito figura visiblemente la doctrina del nuevo Testamento, llevando la luz; en tanto que el lector recitando figura otras cosas; y por esto el acólito es superior. Lo mismo sucede respecto del exorcista, porque así como el acto del lector se há al acto secundario del diácono y del subdiácono, así se há el acto del exorcista al acto secundario del sacerdote, esto es de atar y absolver, por el cual se libra totalmente el hombre de la esclavitud del diablo. Y en esto se ve el progreso ordenadísimo del orden; porque en cuanto al acto principal del sacerdote, que es consagrar el cuerpo de Cristo, cooperan únicamente tres órdenes superiores (1); mas en cuanto á su acto secundario, que es ligar y absolver, cooperan los superiores y los inferiores.

Al 9.º que algunos dicen que en la recepcion del orden se da al ostiario cierta fuerza divina, para poder alejar á otros de su entrada en el templo; como tambien la hubo en Cristo, cuando arrojó del templo á los vendedores. Pero esto pertenece más bien á la gracia *gratis data*, que á la del sacramento. Y por esto debe decirse que recibe la potestad para poder hacer esto por su cargo; aunque tambien pueda ser hecho por otros, pero no por su oficio. Lo mismo sucede respecto de todos los actos de los órdenes menores, que pueden ser ejecutados lícitamente por otros, aunque no tengan título ó cargo para ello: como tambien en una casa no consagrada puede decirse misa, aunque la consagracion de una

(1) Los diáconos, subdiáconos y acólitos. Aunque los acólitos pertenezcan á los órdenes menores, son superiores á los otros tres órdenes de esa categoría y por eso el Santo cuenta

á los acólitos en este pasage como orden mayor, no en sí, sino relativamente á los demas.

iglesia se ordene á que se diga en ella la misa.

**ARTÍCULO V. — El carácter se imprime al sacerdote en la entrega misma del cáliz (1)?**

1.º Parece que no se imprime el carácter al sacerdote en la entrega misma del cáliz; porque la consagración del sacerdote se hace con cierta unción, como la confirmación. Pero en la confirmación se imprime el carácter por la unción misma. Luego también en el sacerdocio, y no en la entrega del cáliz.

2.º El Señor dió á sus discípulos la potestad sacerdotal, cuando dijo: *recibid el Espíritu Santo; á los que perdonareis los pecados*, etc., (Joan. 20, 22). Pero el Espíritu Santo es dado por la imposición de las manos; luego en esta misma imposición se imprime el carácter del orden.

3.º Así como son consagrados los ministros, así también sus vestiduras. Y la vestidura sola se consagra por la bendición. Luego en la bendición misma del obispo se efectúa la consagración del sacerdote.

4.º Como se da el cáliz al sacerdote, así también la vestidura sacerdotal. Luego si en la entrega del cáliz se imprime el carácter, por igual razón también al ponerle la casulla, y así el sacerdote tendría dos caracteres, lo cual es falso.

5.º El orden del diácono es más conforme al orden del sacerdote, que el del subdiácono. Pero si se imprimiera el carácter al sacerdote en la entrega misma del cáliz, el subdiácono se asemejaría más al sacerdote que el diácono, porque el subdiácono recibe el carácter en la entrega misma del cáliz, mas no el diácono. Luego no se imprime el carácter sacerdotal en la entrega misma del cáliz.

6.º Mas se aproxima el orden de los acólitos al acto del sacerdote, porque tiene acto sobre las vinajeras, que porque lo tiene sobre el candelabro. Pero el carácter se imprime en los acólitos más bien cuando reciben el candelabro, que cuando se les entregan las vinajeras; porque el nombre de acólito significa portador

de un cirio. Luego en el sacerdote no se imprime el carácter cuando recibe el cáliz.

Por el contrario, el acto principal del orden sacerdotal es consagrar el cuerpo de Cristo. Pero para esto se le da la potestad al entregarle el cáliz. Luego entonces se le imprime el carácter.

**Conclusion.** *Puesto que el acto propio del sacerdote es consagrar el cuerpo y la sangre de Cristo, síguese que en la entrega misma del cáliz bajo la forma determinada de las palabras, se imprime el carácter sacerdotal.*

Responderemos, que según lo dicho (a. 4 al 1.º), pertenece al mismo sujeto, dar alguna forma y preparar la materia de la manera más próxima para la forma. Por lo cual el obispo al conferir los órdenes hace dos cosas; prepara á los ordenandos para la recepción del orden y da la potestad del orden. Los prepara instruyéndolos en su propio oficio, y haciendo algo sobre ellos á fin de que sean idóneos para recibir la potestad; cuya preparación consiste en tres cosas, en la bendición, en la imposición de manos y en la unción. Por la bendición son destinados al servicio divino, y por eso se da á todos. Por la imposición de las manos se da la plenitud de la gracia, por la cual se hacen idóneos para los oficios mayores; y por esto solo se hace la imposición de las manos á los diáconos y á los sacerdotes, porque á ellos compete la dispensación de los sacramentos, aunque al uno como principal y al otro como ministro. La unción consagra para poder tocar el sacramento, y por esto la unción se hace á solos los sacerdotes que tocan con sus propias manos el cuerpo de Cristo, como también se unge el cáliz que contiene la sangre y la patena que contiene el cuerpo. Pero la colación de la potestad se hace porque se les da algo que pertenece á su propio acto. Y puesto que el acto propio del sacerdote es consagrar el cuerpo y sangre de Cristo, síguese que en la entrega misma del cáliz bajo la forma determinada de las palabras se imprime el carácter sacerdotal.

Al argumento 1.º diremos, que en la confirmación no se da el oficio de obrar sobre alguna materia exterior; y por esto

(1) Esta materia está íntimamente relacionada con la de la materia y forma del Sacramento; por lo cual debe tenerse

presente lo allí dicho, para comprender cuando se imprime el carácter.

no se imprime allí el carácter en la exhibición de alguna cosa; sino en la imposición sola de las manos y en la unción. Pero en el órden sacerdotal es distinto, y por lo tanto no hay paridad.

Al 2.º que el Señor dió á sus discípulos la potestad sacerdotal, en cuanto al acto principal, ántes de su pasión en la cena cuando les dijo, *tomad y comed*, por lo cual añadió: *haced esto en memoria mia* (Luc. 22, 19). Pero despues de la resurrección les dió la potestad sacerdotal en cuanto al acto secundario, que es el de atar y desatar.

Al 3.º que en las vestiduras no se requiere otra consagración que destinarlas al culto divino, y por eso les basta la bendición sin la consagración; mas no es lo mismo respecto de los ordenados según resulta de lo dicho.

Al 4.º que la vestidura sacerdotal no significa la potestad dada al sacerdote, sino la idoneidad que en él se requiere para ejercer su acto. Por lo cual, ni al sacerdote ni algunos otros se les imprime carácter por la entrega de alguna vestidura.

Al 5.º que la potestad del diácono es

intermedia entre la del subdiácono y la del sacerdote; pues este tiene directamente potestad sobre el cuerpo de Cristo, el subdiácono sobre los vasos únicamente, y el diácono sobre el cuerpo de Cristo contenido en el cáliz. Luego no le corresponde tocar el cuerpo de Cristo, sino llevarle en la patena, y administrar la sangre con el cáliz. Y por tanto, su potestad no puede ser espresada en cuanto al acto principal, ni por la entrega del vaso únicamente, ni por la entrega de la materia; pero se espresa su potestad en cuanto al acto secundario solamente, en el hecho de que se le da el libro de los Evangelios (1), y en esta potestad se entiende la otra, y así en la entrega misma del libro se imprime el carácter.

Al 6.º que el acto del acólito al servir de las vinajeras es más principal, que aquel por el cual usa del candelero, aunque se denomine así por el acto secundario, por ser este más notorio y más propio de él; y por eso en la entrega de las vinajeras se imprime el carácter al acólito en virtud de las palabras proferidas por el obispo.

(1) En tres sentencias están divididos los teólogos acerca de la materia y forma del diaconado. La 1.ª es la que el Santo Doctor defiende en este artículo y con él otros teólogos. La 2.ª es la de San Buenaventura, Escoto, Morino y otros doctores, quienes sostienen que no en la entrega de los Evangelios, sino en la sola imposición de las manos del obispo y oración que acompaña á ese acto, está la materia y forma del sacra-

mento. Y por fin la 3.ª sentencia afirma que en ambas cosas á la vez consiste la materia y forma del diaconado; la cual opinión defienden, entre otros, Lugo, Soto y Belarmino. Al clasificar estas opiniones San Alfonso dice que la 1.ª y 3.ª son probables y más probable la 2.ª; pero que en la práctica debe seguirse la 3.ª como más segura.

## CUESTION XXXVIII.

### De los que confieren este sacramento.

1.º Solo el obispo puede conferir este sacramento? — 2.º El hereje ó cualquier otro separado de la Iglesia puede conferirle?

ARTÍCULO I. — **Solamente el obispo confiere el sacramento del orden?** (1)

1.º Parece que no solamente el obispo confiere el sacramento del orden; porque la imposición de manos se hace para consagrar algo. Pero á los sacerdotes que son ordenados, no solo les impone las manos el obispo, sino tambien los sacerdotes asistentes. Luego no es solo el obispo el que confiere el sacramento del orden.

2.º Se da á alguno la potestad del orden, cuando se le otorga lo que pertenece al acto de su orden. Mas á los subdiáconos se les entregan las vinajeras con agua, el plato y paño ó toalla por el arcediano, é igualmente á los acólitos el candelero con la vela y las vinajeras vacías. Luego no es solo el obispo el que confiere el sacramento del orden.

3.º Las cosas que son del orden, no pueden encargarse á alguno que no tiene el orden. Es así que se encarga á algunos que no son obispos conferir los órdenes menores, como á los presbíteros cardenales. Luego conferir órdenes no es del orden episcopal.

4.º A cualquiera que se le confía lo principal, se le confía tambien lo accesorio. Pero este sacramento se ordena á

la Eucaristía, como lo accesorio á lo principal. Luego, consagrando el sacerdote la Eucaristía, tambien el mismo podría conferir los órdenes.

5.º Más distante está el sacerdote del diácono que el obispo del obispo. Y el obispo puede consagrar á otro obispo. Luego tambien el sacerdote puede promover al diácono.

Por el contrario: los ministros son aplicados al culto divino por medio de los órdenes de un modo más noble que los vasos sagrados. Es así, que la consagración de estos pertenece solo al obispo. Luego con mayor razon la consagración de los ministros.

Por otra parte, el sacramento del orden es más excelente que el de la confirmación. Pero solo confirma el obispo. Luego mucho mejor le corresponde á él solo conferir el orden.

Ademas, las vírgenes no son constituidas por la bendición en algun grado de potestad espiritual, como lo son los ordenados. Y la bendición de las vírgenes es propia de solo el obispo. Luego con mayor razon solo él mismo puede ordenar á algunos.

**Conclusion.** *Siendo el obispo quien, por su más excelente potestad, confirma, consagra y á otros coloca en los divinos*

(1) *Si quis dixerit Episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi, et ordinandi, vel eam quam habent, illis esse cum presbyteris communem... anathema sit.* (Sesion 23, cánon 7.º del Tridentino). Lo mismo establece el concilio de Florencia, enseñando que el obispo es el ministro ordinario de este sacramento. Esta doctrina ha sido constante en la Iglesia, de modo que el papa San Anacleto ya dispuso que los sacerdotes sean ordenados por su propio obispo (Dist. 67) y esta disposición fue renovada en el concilio de Sevilla. Si esto es así, como es evidente, ¿qué dirémos del herejesarca

Wicleff que atribuye la ordenación, como ministerio propio de los obispos, á un monopolio de los Pontífices y obispos, con objeto de obtener honores y dinero?

Hemos dicho con el Concilio florentino que el obispo es el ministro ordinario; pero añadiremos con el de Trento (id. cap. 10) que cualquier sacerdote, por delegación del Papa y como ministro *extraordinario*, puede conferir la tonsura y órdenes menores, y esto mismo es lo que el Santo Doctor nos enseña en este artículo.



*ministerios, á él solo pertenece tambien conferir los órdenes.*

Responderémos, que la potestad episcopal se refiere á la potestad de los órdenes inferiores, como la política, que trabaja para el bien comun, se refiere á las artes inferiores y virtudes que atañen á algun bien especial, segun se infiere de lo dicho (C. 37, a. 1 al 3.º). Ahora bien, la política, como se dice (Ethic. l. 1. c. 2), establece la ley para los inferiores, esto es, cuál arte deben ejercer, hasta qué punto y de qué modo. Y por esto pertenece al obispo colocar á otros en todos los divinos ministerios. De consiguiente él solo confirma, porque los confirmados son constituidos en cierto ministerio para confesar la fe, y por eso él solo tambien bendice á las virgenes que representan la Iglesia desposada con Cristo, cuyo cuidado se las confia especialmente. Consagra tambien á los que deben ser elevados á los órdenes; y les determina, consagrándolos los vasos que deben usar, al modo que en las ciudades son distribuidos los cargos seculares por el que tiene más elevado poder, como por el rey.

Al argumento 1.º dirémos, que en la imposicion de manos no se da el carácter sacerdotal del órden segun se infiere de lo dicho (C. 37, a. 5), sino la gracia, segun la cual se hacen idóneos para cumplir sus funciones; y puesto que necesitan de una gracia muy abundante, por esto los sacerdotes imponen las manos con el obispo á los que son promovidos al sacerdocio, pero á los diáconos solo el obispo.

Al 2.º que como el arcediano es como el príncipe de los ministerios, por eso da todas las cosas que pertenecen al ministerio, como el cirio, del que se sirve el acólito, llevándole delante del diácono al recitar el Evangelio, y las vinajeras de que se sirve el subdiácono, y tambien da al subdiácono las cosas que son necesarias para los órdenes superiores. Sin embargo, el acto principal del subdiácono no consiste en estas cosas, sino en su cooperacion acerca de la materia del sacramento: y así recibe el carácter al dársele el cáliz por el obispo. Mas el acólito recibe el carácter por las palabras del obispo, cuando recibe del arcediano las cosas predichas, y más cuando recibe las vinajeras, que el candelero. Luego no se

sigue que el arcediano confiera el órden.

Al 3.º que el Papa, que tiene la plenitud de la potestad pontifical, puede encargar á quien no sea obispo las cosas que pertenecen á la dignidad episcopal, mientras que estas cosas no tengan relacion inmediata con el verdadero cuerpo de Cristo. Y por eso, segun su encargo, algun simple sacerdote puede conferir los órdenes menores y confirmar, mas no alguno que no sea sacerdote. Tampoco un sacerdote puede conferir los órdenes mayores que tienen una relacion inmediata con el cuerpo de Cristo, respecto á cuya consagracion el Papa no tiene mayor potestad que el simple sacerdote.

Al 4.º que, aunque el sacramento de la Eucaristía sea el más grande de los sacramentos en sí, sin embargo no da cargo alguno, como el sacramento del órden. Por lo tanto no hay paridad.

Al 5.º que para comunicar á otro lo que alguien tiene, no solamente se exige la proximidad sino tambien el complemento de la potestad. Y puesto que el sacerdote no tiene la completa potestad en los oficios jerárquicos, como el obispo, por eso no se sigue que pueda hacer diáconos, aunque este órden le esté muy próximo.

#### ARTÍCULO II. — ¿Los herejes y los arrojados de la Iglesia pueden conferir los órdenes?

1.º Parece que los herejes y los separados de la Iglesia no pueden conferir los órdenes; porque mayor cosa es conferir los órdenes, que absolver ó ligar á alguno. Pero el hereje no puede absolver ó ligar. Luego ni conferir órdenes.

2.º El sacerdote separado de la Iglesia puede consagrar, porque en él permanece indeleblemente el carácter, por el cual puede hacer esto. Mas el obispo no recibe carácter alguno en su promocion. Luego no es necesario que permanezca en él la potestad episcopal, despues de su separacion de la Iglesia.

3.º En ninguna comunidad el que es espulsado de ella puede disponer de los cargos de la misma. Pero los órdenes son ciertos oficios de la Iglesia. Luego aquel que se coloca fuera de ella no puede conferir los órdenes.

4.º Los sacramentos tienen su eficacia de la pasión de Cristo. Y el hereje no está en relación con la pasión de Cristo, ni por su propia fe, puesto que es infiel, ni por la de la Iglesia, por estar separado de ella. Luego no puede conferir el sacramento del orden.

5.º En la colación del orden se exige la bendición. Mas el hereje no puede bendecir, pues su bendición se torna en maldición, como consta por las autoridades aducidas (Sent. 4, dist. 25). Luego no puede conferir los órdenes.

Por el contrario, el obispo que cae en la herejía, una vez reconciliado con la Iglesia no es consagrado de nuevo. Luego no perdió la potestad que tenía de conferir órdenes.

Además, mayor es la potestad de conferir los órdenes, que la de estos. Ahora bien, la potestad de los órdenes no se pierde por la herejía ú otra cosa semejante. Luego tampoco la de conferirlos. Por otra parte, así como el que bautiza cumple solo un ministerio exterior, así el que confiere los órdenes obrando Dios interiormente. Pero el que es separado de la Iglesia, no pierde por ningún concepto la potestad de bautizar. Luego tampoco la de conferir los órdenes.

**Conclusion.** *Pueden los obispos herejes, cismáticos y excomulgados conferir los órdenes; pero no dar la gracia, no por la ineficacia de los sacramentos, sino por los pecados de los que de ellos los reciben contra la prohibición de la Iglesia.*

Responderemos, que respecto á este asunto el Maestro de las Sentencias refiere cuatro opiniones; algunos dijeron que los herejes, en tanto que son tolerados por la Iglesia, tienen la potestad de conferir los órdenes, mas no despues que fueron separados de ella, como tampoco los degradados y otros semejantes. Y esta es la primera opinion. Mas esto no puede ser así, porque toda potestad que se da con alguna consagración, no puede ser quitada por ninguna circuns-

tancia, mientras dure la cosa misma, como ni anularse la misma consagración, puesto que aún el altar ó el crisma una vez consagrados quedan consagrados perpétuamente. Por consiguiente, otorgándose la potestad episcopal con cierta consagración, es menester que subsista perpétuamente, cualquiera que sea la falta que se cometa, ó sea separado de la Iglesia. Y por esto otros dijeron que los separados de la Iglesia, que en ella tuvieron la potestad episcopal, retienen la potestad de ordenar y promover á otros, mas los promovidos por estos no tienen esto. Y esta es la cuarta opinion. Mas esto tampoco es sostenible, porque si los que fueron promovidos en la Iglesia retienen la potestad que recibieron, es evidente que, ejerciendo su potestad, hacen una verdadera consagración; por lo cual transmiten verdaderamente toda la potestad que es dada con la consagración, y de este modo los ordenados ó promovidos por estos tienen la misma potestad que ellos. Por eso otros dijeron que tambien los separados de la Iglesia pueden conferir los órdenes y los otros sacramentos, con tal que guarden la forma é intención debidas, ya en cuanto al primer efecto, que es la colación del sacramento, ya en cuanto al último que es la de la gracia. Y esta es la segunda opinion, la cual tampoco puede prevalecer, porque por lo mismo que alguno comunica en los sacramentos con el hereje separado de la Iglesia, peca; y así se acerca al sacramento con malas disposiciones, y no puede obtener la gracia, á menos que no se trate del bautismo en caso de necesidad. Otros, por último, dicen *que confieren verdaderos sacramentos; pero que no dan con ellos la gracia, no por la ineficacia de los sacramentos, sino por los pecados de los que reciben de ellos los sacramentos contra la prohibición de la Iglesia.* Y esta es la tercera opinion, que es la verdadera (1).

Al argumento 1.º dirémos, que el

(1) Hasta los tiempos de Santo Tomás este punto permaneció en los límites de una opinion, puesto que la divergencia de los doctores y las contradictorias palabras de los documentos conservados la hacían una cuestion verdaderamente difícil y oscura. Por eso el Maestro de las Sentencias se limita á poner las cuatro opiniones en que se ocupa el Angélico, sin adherirse á ninguna en particular, confesando que esta cuestion era insoluble.

Pero desde los tiempos de nuestro Santo prevaleció su doctrina casi sin contradicción; porque si bien Morino y alguno que otro teólogo, al examinar los documentos tradicionales, se han inclinado á la opinion contraria, en vista de la fuerza de los argumentos que de ciertos hechos se desprendían, la opinion general sin embargo, ha seguido al Santo Doctor, cuya doctrina es hoy corriente en la Iglesia. Es verdad que las ordenaciones anglicanas se reputan por nulas; pero dé-

efecto de la absolucion no es otra cosa que la remision de los pecados que se verifica por medio de la gracia; y por esto el hereje no puede absolver, como ni conferir la gracia en los sacramentos, y ademas porque para la absolucion se requiere la jurisdiccion, que no tiene el que está separado de la Iglesia.

Al 2.º que en la promocion del mismo obispo se le confiere la potestad que dura siempre en él, aunque no se la pueda dar el nombre de carácter, puesto que por ella no se ordena directamente el hombre á Dios, sino al cuerpo místico de Cristo, y sin embargo subsiste indeblemente como el carácter, puesto que

se da por medio de la consagracion.

Al 3.º que los que son promovidos por los herejes, aunque reciban el órden, no reciben sin embargo su ejecucion, de modo que puedan lícitamente ejercer sus funciones, por la razon que indica el argumento.

Al 4.º que por la fe de la Iglesia están unidos á la pasion de Cristo, pues aunque no estén en aquella por sí mismos, lo están, sin embargo, segun la forma de la Iglesia que observan.

Al 5.º que esto debe referirse al último efecto de los sacramentos, como dice la tercera opinion.

## CUESTION XXXIX.

### De los impedimentos de este sacramento.

1.º El sexo femenino impide la recepcion de este sacramento? — 2.º Y la carencia del uso de la razon? — 3.º Y la servidumbre? — 4.º Y el homicidio? — 5.º Y el nacimiento ilegítimo? — 6.º Y el defecto de los miembros?

ARTÍCULO I. — El sexo femenino impide la recepcion del órden? (1)

1.º Parece que el sexo femenino no impide la recepcion del órden; porque el oficio del profeta es mayor que el del sacerdote, pues el profeta es el mediador entre Dios y los sacerdotes, como el sacerdote lo es entre Dios y el pueblo. Pero algunas veces fué concedido á las mujeres el oficio de profeta como consta (IV Reg. 22). Luego tambien puede competirles el oficio de los sacerdotes.

2.º Así como el órden pertenece á cierta eminencia, así tambien el oficio de la prelacion y el martirio y el estado re-

ligioso. Pero la prelacion se encarga á las mujeres en el nuevo Testamento, como se ve en las abadesas, y en el antiguo, como se ve en Débora, que juzgó á Israel (Judic. 4). Tambien les compete el martirio y el estado religioso. Luego asimismo el órden de la Iglesia.

3.º La potestad de los órdenes se funda en el alma. Pero el sexo no está en el alma. Luego la diversidad del sexo no constituye la distincion en la recepcion de los órdenes.

Por el contrario, dicese (I Tim. 2, 12): *no permito á la mujer que enseñe ni que tenga señorío sobre el marido.*

Ademas, en los ordenandos se preexige

hese esto tanto al defecto de sucesion de los obispos, como al de la forma, la cual viciaron y viciada está en el ritual de Eduardo VI que reemplazó al romano.

(1) Es de fe contra los *catasripas* ó discipulos de Montano, herejes de fines del siglo II. La condenacion más antigua que se registra de su doctrina es la del papa San Sotero, que murió el año 177. Este Pontífice, escribiendo á los obispos de Italia, les dice que aparten de ellos *la peste* de que algunas mujeres, aun las consagradas á Dios, se atreven á ejercer algunas fun-

ciones sagradas, como poner incienso en el altar, etc. Pero la condenacion más directa de ese error la encontramos en Inocencio III, segun consta del Derecho (De pœnit. et remis. c. Nova). Aparte de la prueba de razon que el Angélico presenta en este artículo, podemos añadir que jamás ninguna mujer, ni en la ley de naturaleza, ni en la mosaica, ni en la nueva, ha sido promovida al ministerio de los altares. Ni Jesucristo, ni los Apóstoles eligieron, no diremos ya á una mujer cualquiera, pero ni aun á la misma Virgen Santísima.

la corona, aunque no es de necesidad del sacramento. Pero la corona ó la tonsura no compete á las mujeres, segun consta (1 Cor. 11). Luego ni la recepcion de los órdenes.

**Conclusion.** *Como en el sexo femenino no se puede significar una superioridad de grado, puesto que el estado de la mujer es de sumision, síguese que no puede recibir el sacramento del órden.*

Responderémos, que hay cosas que son requeridas en el que recibe el sacramento como de necesidad del mismo, las que, si faltan, no puede uno recibir ni el sacramento ni la cosa del sacramento; otras se requieren, no como de necesidad del sacramento, sino de necesidad del precepto, por congruencia para el sacramento; y sin ellas se recibe el sacramento, mas no la cosa del sacramento. Luego debe decirse que se requiere el sexo viril para la recepcion de los órdenes, no solo del segundo modo, sino tambien del primero. Por lo cual, aunque á la mujer se otorguen todas las cosas que se hacen en los órdenes, sin embargo, no recibe el órden, puesto que siendo el sacramento signo, respecto de las cosas que se ejecutan en el sacramento, se requiere, no solamente las cosas, sino tambien su significacion, como se ha dicho (C. 32, a. 2), que en la Estremauncion se requiere que uno esté enfermo, para significar que necesita la curacion. *Como en el sexo femenino no se puede significar una superioridad de grado, puesto que el estado de la mujer es de sumision, síguese que no puede recibir el sacramento del órden.* Algunos, sin embargo, dijeron que el sexo masculino es de necesidad de precepto, mas no de necesidad del sacramento, pues tambien en las Decretales (cap. Mulier dist. 32, y cap. Diaconissam 27, q. 1) se hace mencion de la diaconisa y presbítera. Mas en este pasaje se llama diaconisa á la que participa en algun acto del diácono, esto es, que lee en la Iglesia las homilias; y presbítera á la viuda, porque la palabra presbítero es lo mismo que anciano (1).

Al argumento 1.º dirémos, que la pro-

(1) Los cánones nos hablan en efecto de *obispas, presbíteras y diaconisas*. Pero las así llamadas no tenían órden alguno, sino que con ese nombre eran apellidadas aquellas cuyos maridos habian sido promovidos á los tres órdenes jerárquicos. En cuanto á las diaconisas en particular hubo en la antigua

fección no es sacramento, sino don de Dios: por lo cual no se exige en ella la significacion, sino solamente la cosa. Y puesto que segun la cosa, en las que pertenecen al alma, la mujer no difiere del varon, como á veces se encuentra una mujer mejor, en cuanto al alma, que muchos varones, por eso puede recibir el don de profecía y otros semejantes, mas no el sacramento del órden.

Con lo dicho es evidente la solucion al 2.º y 3.º De las abadesas, sin embargo, se dice que no tienen prelación ordinaria, sino por comision, á causa del peligro que habría de vivir juntos hombres y mujeres. En cuanto á Débora, tuvo una autoridad temporal, mas no en las cosas sacerdotales, como tambien ahora las mujeres pueden dominar temporalmente.

#### ARTÍCULO II. — ¿Los niños y los que carecen del uso de la razon pueden recibir los órdenes?

1.º Parece que los niños y los que carecen del uso de la razon no pueden recibir los órdenes; porque, como se dice (Sent. 4, dist. 25), los sagrados cánones han establecido una edad cierta y un tiempo determinado, en los que reciben los órdenes. Mas esto no sería así, si los niños pudieran recibir el sacramento del órden. Luego etc.

2.º El sacramento del órden es más digno que el matrimonio. Y los niños y otros que carecen del uso de la razon, no pueden contraer matrimonio. Luego ni recibir los órdenes.

3.º La potencia pertenece á aquel de quien es el acto, segun el Filósofo (in lib. De somno et vig. c. 1). Pero el acto del órden requiere el uso de la razon. Luego tambien la potestad de los órdenes.

Por el contrario, á aquel que ha sido promovido á los órdenes ántes de la edad de la discrecion, se le concede á veces cumplir sus funciones sin la reiteracion de los órdenes, como consta (Extra de Cler. per saltum prom.). Mas esto no

disciplina ese cargo; pero por asimilacion á los diáconos dióse tal nombre á ciertas mujeres encargadas de desempeñar algunos oficios con las de su sexo que el pudor vedaba á los hombres desempeñar, segun explica San Epifanio.

sería así, si no hubiera recibido el orden. Luego el niño puede recibir los órdenes.

Además; los niños pueden recibir los otros sacramentos en los que se imprime carácter, á saber, el bautismo y la confirmación. Luego por igual razón también los órdenes.

**Conclusion.** *No siendo en el orden ningún acto del que le recibe de necesidad del sacramento, sino que solo se da por Dios alguna espiritual potestad, pueden recibirle los niños y otros que carecen del uso de la razón.*

Responderémos, que la infancia y otros defectos por los que se quita el uso de la razón, son un impedimento para el acto. Así pues, todos aquellos sacramentos que requieren el acto del que recibe el sacramento, no competen á los tales, como la penitencia, el matrimonio y semejantes. Pero puesto que las potestades infusas son anteriores á los actos, como también las naturales, aunque las adquiridas sean posteriores; y puesto que quitado lo posterior no se quita lo anterior, por eso en todos los sacramentos en los que no se requiere el acto del que los recibe como de necesidad del sacramento, sino que se les da por Dios alguna potestad espiritual, pueden recibirlos los niños y otros que carecen del uso de la razón; hecha, sin embargo, esta distinción, que en los órdenes menores se requiere por honestidad á causa de la dignidad del sacramento la edad de la discreción, mas no por necesidad de precepto (1), ni por necesidad del sacramento. Por consiguiente, si hay necesidad ó esperanza de progreso, se puede promover á los órdenes menores á algunos niños ántes de la edad de la discreción, y conferirles estos órdenes sin pecado: pues aunque entonces no sean idóneos para los oficios

(1) Después de nuestro Santo la Iglesia estableció que la tonsura no se confiere al que no esté instruido en la doctrina; y los órdenes menores á los que ignoren el latín. Por consiguiente, este precepto del Tridentino (ses. 23, cap. 4 y 11) supone ya sin señalar edad ninguna, que han de haber llegado al uso de la razón.

(2) El mismo Santo Concilio dispuso que para ser promovidos los de menores á los órdenes mayores, deben tener 22 años los subdiáconos, 23 los diáconos y 25 los presbíteros.

(3) La ordenación es siempre válida, aunque *titicita*, si á quien se promueve á los órdenes sagrados es un niño; pero por lo mismo de serlo y no tener suficiente edad para conocer el peso de sus obligaciones, no quedan obligados á la castidad, ni á ninguno de los deberes de los órdenes recibidos, á menos que en la edad competente ratifiquen las obligaciones que son anejas á la ordenación (Benedicto XIV, Inst. sobre los ritos

que les son confiados, sin embargo, se hacen aptos por la costumbre. Pero para los órdenes mayores se requiere el uso de la razón, ya por honestidad, ya por necesidad de precepto (2) y por causa del voto de continencia que llevan anejo, y porque también se les confía el cuidado de tocar los sacramentos. Pero para el episcopado, en el que también se recibe la potestad sobre el cuerpo místico, se requiere el acto del que recibe la cura pastoral de las almas; y por esto es de necesidad para la consagración episcopal el tener uso de razón. Algunos dicen que se requiere el uso de la razón como de necesidad del sacramento para todos los órdenes; mas esta opinión no está confirmada por la razón ni por la autoridad (3).

Al argumento 1.º dirémos, que no todo lo que es de necesidad de precepto es de necesidad del sacramento segun lo dicho.

Al 2.º que el consentimiento causa el matrimonio, cuyo consentimiento no puede existir sin el uso de la razón. Pero en la recepción del orden no se requiere acto alguno de parte de los que le reciben; lo cual es notorio, porque no se espresa de su parte acto alguno en su consagración: y por tanto no hay paridad.

Al 3.º que el acto y la potencia pertenece al mismo principio; pero á veces precede la potencia, como el libre albedrío á su uso. Y así sucede en la circunstancia actual.

### ARTICULO III. — La servidumbre impide á alguno la recepción del orden? (4)

1.º Parece que la servidumbre no sirva de impedimento para la recepción del orden; porque la sujeción corporal no repugna á la prelación espiritual. Pero

de la Iglesia y nación de los Coptos}.

(4) Afirmitivamente responde el Santo. A sus razones se agrega la constante disciplina de la Iglesia, á partir de los cánones apostólicos, cuyas disposiciones, lo mismo que las sucesivas de la Iglesia, están insertas en el cuerpo del Derecho (dist. 54). Véase sobre este punto lo que dispuso el concilio IV de Toledo, celebrado en 633 bajo la presidencia de nuestro grande San Isidoro. *Cualquiera que reciba la libertad de sus señores, de tal modo que ningún derecho se reserve en él el patrono, si por otra parte son dignos, pueden libremente ser promovidos á los órdenes. Pero los que están manumitidos con alguna restricción de servidumbre (retento obsequio) por lo mismo de venir á un sujeto á ella, de ningún modo han de ser promovidos á los órdenes; dando el Santo Concilio por motivo de esta resolución que los ordenados no sean, cuando á sus señores plazca, convertidos de clérigos en siervos.*

en el siervo hay la sujecion corporal. Luego no impide que pueda recibir la autoridad espiritual que se confiere en el órden.

2.º Lo que es ocasion de humildad, no debe impedir la recepcion de algun sacramento. Ahora bien, la servidumbre tiene este carácter. Hé aquí porqué el Apóstol aconseja más hacer uso de ella, si se puede (1, Cor. 7). Luego no debe impedir la promocion á los órdenes.

3.º Es más vergonzoso que un clérigo sea vendido para esclavo, que el que sea promovido el siervo al clericato. Pero se puede vender lícitamente á un clérigo como esclavo porque el obispo de Nola, San Paulino, se vendió á sí propio como esclavo, segun se lee en San Gregorio (Dialog. l. 3, c. 1). Luego con mayor razon puede ser promovido un siervo al clericato.

Por el contrario, parece que la servidumbre sea un impedimento en cuanto á la necesidad del sacramento; porque una mujer no puede recibir el órden por causa de su sujecion. Pero en el esclavo hay una sujecion mayor; porque la mujer no es dada al varon como criada, puesto que no ha sido tomada de los piés. Luego tampoco el siervo puede recibir este sacramento.

5.º Además, desde el momento que alguno recibe un órden, queda obligado á cumplir sus funciones. Pero un siervo no puede á la vez servir á su Señor carnal y cumplir el ministerio espiritual. Luego parece que no puede recibir el órden, porque el Señor debe conservar sus derechos.

**Conclusion.** *El siervo que no tiene potestad sobre sí mismo, no puede ser promovido á los órdenes; pero los recibe, si es ordenado.*

Responderémos, que en la recepcion del órden se entrega el hombre á los divinos oficios, y como nadie puede dar á otro lo que no es suyo, por ésto *el siervo que no tiene potestad sobre sí mismo, no puede ser promovido á los órdenes. Pero si lo es, recibe el órden*; porque la libertad no es de necesidad del sacramento, aunque lo sea de precepto, puesto que no impide la potestad, sino únicamente su acto. Igual razon hay respecto de todos los que están obligados á otros,

como los que deben rendir cuentas y otras personas semejantes.

Al argumento 1.º dirémos que en la recepcion de la potestad espiritual hay alguna obligacion de hacer ciertas cosas corporalmente; y por esto la servidumbre corporal es un impedimento.

Al 2.º que de otras muchas cosas que no impiden el cumplimiento de las funciones del órden, puede alguno tomar ocasion para ser humilde. Por lo cual esta razon no es concluyente.

Al 3.º que San Paulino obró impulsado por el espíritu de Dios en fuerza de su gran caridad: lo cual se probó, porque por su servidumbre quedaron libres una multitud de individuos de su grey. Y por esto no debe sacarse tal consecuencia; *porque donde se halla el espíritu de Dios, allí existe la libertad* (II, Cor. 3, 17).

Al 4.º que los signos sacramentales representan por natural semejanza. Pero la mujer está sometida por naturaleza, más no el siervo. Luego no hay paridad.

Al 5.º que si es promovido sabiéndolo su dueño, y no reclama, por esto mismo se hace ingenuo; pero si no lo sabe, entonces el obispo y el que le ha presentado están obligados á pagar al dueño el doble del valor del siervo, si supieron que era tal siervo: pues en otro caso si el siervo tiene peculio debe redimirse, pues de lo contrario, volvería á la servidumbre de su dueño, no obstante, que no puede cumplir las funciones de su órden.

**ARTÍCULO IV.— Debe prohibirse á alguno recibir los órdenes por causa del homicidio?**

1.º Parece que por causa de homicidio no debe impedirse á alguno recibir los órdenes sagrados; porque nuestros órdenes tuvieron principio en el oficio de los levitas, como se ve (Sent. 4, dist. 24, q. 3, a. 1 y q. 1 al 1.º). Pero los levitas consagraron sus manos en el derramamiento de la sangre de sus hermanos, como se ve (Exod. 33). Luego tampoco en el nuevo Testamento deben prohibirse á algunos de la recepcion de los órdenes por causa del derramamiento de sangre.

2.º No debe impedirse á ninguno la recepcion del sacramento porque haga un acto de virtud. Pero á veces se derrama la sangre justamente, como lo hace un juez, el cual, teniendo este cargo pecaría si no la derramase. Luego por esto no se impide la recepcion del sacramento.

3.º La pena no es debida sino á la culpa. Pero á veces alguno comete sin culpa un homicidio, como defendiéndose ó tambien casualmente. Luego no debe incurrir en la pena de irregularidad.

Por el contrario: muchos decretos canónicos (cap. Miror. et cap. *Clericorum*, et cap. de his cler. dist. 1 y cap. *Continebatur*, de homic. volunt.), y la costumbre de la Iglesia se oponen á ello.

**Conclusion.** *Es de necesidad de precepto que no sea homicida el que es promovido á los órdenes, aunque esto no sea de necesidad del sacramento.*

Responderémos que todos los órdenes se refieren al sacramento de la Eucaristía, que es el sacramento de la paz, que nos fué dada por la efusion de la sangre de Cristo. Y como el homicidio es lo que hay de más contrario á la paz, y los homicidios se asemejan más á los que dieron muerte á Cristo, que á Cristo mismo inmolido, al cual deben asemejarse todos los ministros del predicho sacramento, síguese que *es de necesidad de precepto, que no sea homicida el que es promovido á los órdenes, aunque esto no sea de necesidad del sacramento.*

Al argumento 1.º dirémos, que la ley antigua imponía la pena de sangre, mas no la ley nueva. Y por esto no hay paridad entre los ministros de la antigua y de la nueva ley, que *es un yugo suave y una carga ligera* (Matth. 11).

Al 2.º que no se incurre en irregularidad por causa del pecado únicamente, sino principalmente por la ineptitud de la persona para administrar el sacramento de la Eucaristía. Por esto el juez y todos los que toman parte en una causa de muerte, son irregulares, porque la efusion de sangre no conviene á los ministros de este sacramento.

Al 3.º que nadie hace sino aquello de que es causa, esto es, lo que es volunta-

rio en el hombre. Por lo que el que mata á un hombre sin saberlo, de una manera fortuita, no recibe el nombre de homicida, y no incurre en irregularidad, á ménos que no se haya ocupado de alguna cosa ilícita, ó se haya descuidado en tomar las precauciones que debía, porque entónces su acto se hace voluntario. Mas esto no tiene lugar porque carezca de culpa, puesto que tambien se incurre en irregularidad sin culpa. Así pues, aquel que defendiéndose no peca en algun caso, aunque cometa un homicidio, sin embargo es irregular (1).

**ARTÍCULO V. — ¿Los nacidos ilegítimamente deben ser impedidos de recibir los órdenes?**

1.º Parece que los nacidos ilegítimamente no deben ser impedidos de recibir los órdenes; porque el hijo no debe llevar la iniquidad del Padre (Ezech. 18). Mas la llevaría, si por esta causa se le impidiera recibir las órdenes. Luego, etc.

2.º Un defecto personal es mayor impedimento que el ajeno. Pero no siempre es impedido alguno de recibir los órdenes por su concubito ilícito. Luego ni por la union ilícita de su padre.

Por el contrario, dicese (Deuter. 23, 2): *el bastardo, esto es, el que h<sup>á</sup> nacido de mujer prostituida, no entrará en la Iglesia del Señor hasta la décima generacion.* Luego mucho ménos debe ser promovido á los órdenes.

**Conclusion.** [1] *En los ordenados, por razones de honestidad se necesita de cierta claridad de origen, no por necesidad del sacramento, sino por precepto eclesiástico; [2] Los de ilegítimo matrimonio no deben tampoco ser admitidos á los órdenes sin dispensa.*

Responderémos, que los ordenados son constituidos en cierta dignidad sobre los otros. Y por esto *se exige en ellos por cierta honestidad una claridad, no de necesidad del sacramento, sino de precepto*, como el que sean de buena fama, tengan buenas costumbres y que no sean penitentes públicamente. Y como la claridad del hombre se oscurece por un orí-

(1) El Santo escribía antes de las disposiciones que emanaron despues de la autoridad de la Iglesia. En virtud de la *Clementina De Homicidio voluntario vel casuale* no quedan irregula-

res ya los que por defensa propia ó de un modo casual perpetran un homicidio ó mutilacion.

gen vicioso, por eso tambien *los nacidos de ilegítimo tálamo son repelidos de la recepcion de los órdenes, á no ser que sean dispensados*; y esta dispensa es tanto más difícil cuanto su origen es más vergonzoso.

Al argumento 1.º dirémos, que la irregularidad no es pena debida á la iniquidad. Y por tanto, es evidente que los nacidos ilegítimamente no llevan la iniquidad de su padre por ser irregulares.

Al 2.º que las cosas que se cometen por un acto propio, pueden ser borradas por la penitencia y por un acto contrario; mas no las que provienen de la naturaleza; y por esto no hay paridad entre un acto culpable y un origen vicioso.

**ARTÍCULO VI. — ¿Los defectos corporales son impedimento para recibir las órdenes?**

1.º Parece que no debe impedirse la admision á los órdenes al que tiene algun defecto corporal; porque no debe añadirse afliccion al afligido. Luego no debe privarse del grado de un orden por castigo de un defecto corporal.

2.º Para el acto del orden se exige más la integridad de la discrecion, que la integridad del cuerpo. Pero algunos pueden ser promovidos á los órdenes án-

tes de la edad de la discrecion. Luego tambien aunque tengan defecto corporal.

Por el contrario, en la ley antigua (Levit. 21) se prohibía el ministerio divino á los que tenían defecto corporal. Luego con mayor razon debe prohibirse en la ley nueva. Acerca de la bigamia hablarémos en el tratado del matrimonio (C. 66).

**Conclusion.** *Los mutilados ó que tienen algun defecto en sus miembros están impedidos para recibir las órdenes, si es tal el defecto que les imprime una mancha notable.*

Responderémos, que segun resulta de lo dicho (a. 1); alguno se hace inepto para la recepcion de los órdenes, ya por impedimento de ejercer sus funciones, ya porque lo tiene exteriormente. Y por esto *los que tienen algun defecto en sus miembros están impedidos para recibir el orden, si es tal el defecto que les imprima una mancha notable*, que perjudique á la consideracion de la persona (como tener cortada la nariz), ó bien que no puedan cumplir las funciones de su orden. En otro caso, los defectos corporales no son un impedimento. Sin embargo, se exige esta integridad por necesidad de precepto, pero no del sacramento.

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.



## CUESTION XL.

### De las cosas que son anejas al sacramento del órden.

1.º Los ordenados deben tener la rasura y la tonsura de la corona?—2.º La corona es órden?—3.º Recibiendo la corona renuncia alguno á los bienes temporales?—4.º Sobre el órden sacerdotal, debe haber alguna potestad episcopal?—5.º El Episcopado es un órden?—6.º Puede haber sobre el obispo alguna potestad superior en la Iglesia?—7.º Las vestiduras de los ministros han sido instituidas de un modo conveniente en la Iglesia?

#### ARTICULO I. — Los ordenados deben llevar la tonsura? (1)

1.º Parece que los ordenados no deben tener la rasura de la corona; porque el Señor amenaza con la cautividad y la dispersion á los que se rasurasen de este modo como consta (Deut. 32, 42): *me regocijaré de los enemigos que están en cautiverio con la cabeza desnuda* (Jerem. 49, 32): *y esparciré por todo viento á los que son trasquilados de cabellera*. Pero á los ministros de Cristo no se les debe la cautividad sino la libertad. Luego no les compete la rasura y la tonsura de la corona.

2.º La verdad debe corresponder á la figura. Pero la corona precedió en la antigua ley á la tonsura de los Nazarenos, como se dice (Sent. 4, dist. 24). Luego como los nazarenos no fuesen ordenados al ministerio divino, parece que no debe

tonsurarse á los ministros de la Iglesia. La misma consecuencia parece deducirse de los hermanos conversos, que no son ministros de la Iglesia, y son tonsurados en las órdenes religiosas.

3.º Por los cabellos se significan las cosas superfluas, puesto que se engendran de lo supérfluo. Pero los ministros del altar deben espeler de sí toda superfluidad. Luego deben rasurarse totalmente la cabeza y no en forma de corona.

Por el contrario, segun San Gregorio (implic. sup. illud. Psal. 4, penit. *Et Reges ut seruiant*), *servir á Dios es reinar*. Es así que la corona es signo del reino. Luego compete la corona á los que se dedican al digno ministerio.

Ademas, los cabellos han sido dados para cubrir la cabeza, como se dice (1. Cor. 11). Pero los ministros del altar deben manifestar su alma. Luego les compete la rasura de la corona.

(1) Entiéndese por tonsura el corte del cabello; y por rasura esto mismo, pero dejándolo más raído, cosa que no es fácil conseguir sino es aplicándose la navaja, ó sea afeitándose. Antes del siglo v ninguna tonsura se conocía en la Iglesia; y si bien se cita una disposicion del Papa San Aniceto, segun la cual debía llevarse corona, esta disposicion está en las falsas decretales y consiguientemente se niega su autenticidad. En prueba de esto San Jerónimo, en el cap. 41, sobre Zequiel, manifiesta que la tonsura era costumbre pagana y propia de hombres injuriosos, por lo cual los sacerdotes del Señor no la usaban. Pero con la irrupcion de los bárbaros las costumbres se cambiaron, y lo mismo los godos, que los sacerdotes arrianos, empezaron á llevar largas cabelleras. Entónces fue cuando nuestro celeberrimo concilio iv. de Toledo, y para oponerse á la costumbre godo-arriana, prescribió al clero la tonsura de los cabellos y con cerquillo en la parte inferior; de modo que vino á decretarse en aquella santa Asamblea la tonsura y cerquillo de nuestros frailes. Antes de

nuestro San Isidoro, no se presenta ningun documento que prescriba la tonsura; y los escritores del siglo del gran Doctor ó sea del siglo vii, sólo hablan como él, de tonsura, pero no de rasura, ó de afeitarse con navaja. Esta costumbre parece haberse introducido en el siglo viii, la cual siguió así, ó sea, tonsura de cabello y rasura de la parte superior de la cabeza hasta que paulatinamente la corona se fué modificando y acomodándose al órden recibido. Así debía continuar en los tiempos de Inocencio III, puesto que este Pontífice ordena que los clérigos *coronam et tonsuram habeant congruentem*. (De vita et honest clericorum). Dirémos para concluir que aun cuando en las falsas Decretales se insertan documentos apócrifos, esto no es suficiente motivo para que Cavalario y otros regalistas se mofen de la significacion que los escritores dan á la tonsura y corona clerical; porque eso sería burlarse de San Isidoro, San Gregorio, Beda y de nuestro Angelico, que han visto en esa disposicion de la disciplina de la Iglesia razones de órden moral que todo católico debe admitir y respetar.

**Conclusion.** *Es conveniente que los que reciben los sagrados órdenes, lleven tonsura, lo cual es signo de reino y perfeccion.*

Responderémos, que cumple á los que se dedican á los divinos ministerios la rasura y la tonsura en forma de corona, en razon de lo que esta figura, porque la corona es signo del reino y de perfeccion, puesto que es circular: y los que se dedican á los divinos ministerios adquieren la dignidad real y deben ser perfectos en la virtud. Les conviene tambien en razon de que se les quitan los cabellos en la parte superior por la rasura, para que su espíritu no se retarde de la contemplacion de las cosas divinas por causa de las ocupaciones temporales, y en la parte inferior de la tonsura, para que sus sentidos no se apeguen á las cosas de la tierra.

Al argumento 1.º dirémos, que el Señor conmina á aquellos que hacían esto por causa del culto de los demonios.

Al 2.º que las cosas que se hacían en el antiguo Testamento representaban imperfectamente, las que se hacen en el nuevo. Y por esto las cosas que pertenecen á los ministros del nuevo Testamento no solamente eran significadas por los oficios de los Levitas, sino tambien por todos aquellos que profesaban ó tenían alguna perfeccion. Los nazarenos tenían cierta perfeccion despojándose de su cabellera, significando por esto el desprecio de las cosas temporales, aunque no se cortaban los cabellos en forma de corona, sino por completo, puesto que aún no había llegado el tiempo del sacerdocio real y perfecto. Igualmente los conversos son tonsurados por causa de la renuncia de las cosas temporales, pero no se les rasura, puesto que no se ocupan de los divinos ministerios, en los que es preciso contemplar con la mente las cosas divinas.

Al 3.º que no solamente debe significarse el desprecio de las cosas temporales, sino tambien la dignidad real en la forma de la corona; y por eso no debe quitarse totalmente la cabellera, para que no aparezca de un modo inconveniente.

(1) Así lo dijo expresamente el Tridentino: «á fin de que aquellos que ya tengan la tonsura, por los menores órdenes asciendan á los mayores.» Excluye, pues, á la tonsura del nú-

## ARTÍCULO II. — La corona es un orden?

1.º Parece que la corona es un orden; porque en los actos de la Iglesia, las cosas espirituales corresponden á las corporales. Pero la corona es cierto signo corporal, que la Iglesia emplea. Luego parece que lo significado corresponda interiormente: y de este modo, en la tonsura se imprimirá carácter, y será un orden.

2.º Así como se confiere solamente por el obispo la confirmacion y otros órdenes, así tambien la corona. Pero en la confirmacion y en los otros órdenes se imprime carácter. Luego tambien en la corona, y por consiguiente, etc.

3.º El orden importa cierto grado de dignidad. Pero el clérigo, por el hecho mismo de serlo, es constituido sobre el pueblo en grado superior. Luego la corona por la cual se hace uno clérigo es algun orden.

Por el contrario, ningun orden se da sino en la celebracion de la misa. Pero la corona se da tambien sin el oficio de la misa. Luego no es un orden.

Ademas: en la colacion de cualquier orden se hace mencion de alguna potestad que se da; mas no en la colacion de la corona. Luego no es orden.

**Conclusion.** *La corona no es orden, sino una preparacion para el mismo.*

Responderémos, que los ministros de la Iglesia se separan del pueblo, para entregarse al culto divino. Ahora bien, en el culto divino hay cosas que deben ser ejecutadas por potencias determinadas; y para esto se da la potestad espiritual del orden; otras hay que se hacen generalmente por todo el colegio de los ministros, como cantar las divinas alabanzas, y para esto no se prexige potestad alguna de orden, sino solamente ser destinado á tal oficio, y esto se hace por la corona. Así, pues, *ésta no es un orden sino una preparacion al mismo* (1)

Al argumento 1.º dirémos, que la corona tiene interiormente algo espiritual que la corresponde, como lo significado al signo; pero esto no es alguna potestad

mero de los órdenes. (Ses. 23, cap. 2.º) Poco despues de esas palabras enumera los órdenes y entre ellos no coloca la prima tonsura.

espiritual; y por tanto en la corona, no se imprime carácter ni es un órden.

Al 2.º que aunque por la corona no se imprima carácter, sin embargo es destinado el hombre al culto divino. Y así tal destino debe ser hecho por el ministro supremo, esto es por el obispo, que también bendice las vestiduras, los vasos y todas las otras cosas que se destinan al culto divino.

Al 3.º que porque ser alguno clérigo, se halla en un estado más elevado que el seglar, pero no tiene grado más amplio de potestad, que es requerido para el órden.

**ARTICULO III. — ¿Por la recepcion de la corona renuncia alguno á los bienes temporales?**

1.º Parece que por la recepcion de la corona, renuncia alguno á los bienes temporales; porque al ser coronados, se les dice: *el Señor es la porcion de mi herencia*. Pero como dice San Jerónimo, (epist. ad Nepotian.): «el Señor desdeña ser la » porcion de los que poseen bienes temporales». Luego, renuncian á ellos.

2.º La justicia de los ministros del Nuevo Testamento debe esceder á la de ministros del Antiguo Testamento, como se ve (Matth. 5). Pero los ministros del Antiguo Testamento, es decir, los Levitas, no recibieron parte de la herencia con sus hermanos (Deut. 10 y 18). Luego ni los ministros del Nuevo Testamento deben poseer cosa alguna.

3.º Dice Hugo de San Victor, (De sacram. 1, 2, p. 3, 2): «que despues » que uno se hace clérigo, debe sustentarse, con los estipendios de la Iglesia. Pero esto no tendría lugar si retuviera su patrimonio. Luego parece que renuncie á él al hacerse clérigo.

Por el contrario, Jeremías perteneció al órden sacerdotal, como consta (Jerem. 1), y conservó la posesion de su herencia, segun se ve (Jerem. 32). Luego los clérigos pueden tener bienes patrimoniales.

(1) Es de fe que la hay. El primer impugnador de esta doctrina fue Acrio, hereje del siglo iv, cuyo despecho por no haber logrado el patriarcado de Antioquia, le llevó al arrianismo y á otros errores que exclusivamente son suyos. Siguiéronle en esa herejía los valdenses y wiclefitas y por fin los presbiterianos. Condenada repetidas veces la doctrina presbiteriana, fuélo por fin en el Tridentino, cuyos cánones 6.º y 7.º

Ademas: si no los pudieran tener no se vería entónces la diferencia que hay entre los religiosos y los clérigos seculares.

**Conclusion.** *Los clérigos, por recibir la corona, no renuncian á su patrimonio, ni á las cosas temporales.*

Responderémos, que *los clérigos, al recibir la corona, no renuncian á su patrimonio, ni á otras cosas temporales*; porque la posesion de las cosas terrenas, no es contraria al culto divino, al que son destinados los clérigos, sino la demasiada solicitud por ellas; porque como dice San Gregorio, (Moral. l. 10, cap. 17): «lo que es culpable es el afecto á las riquezas, no su posesion».

Al argumento 1.º dirémos, que el Señor desdeña ser parte de alguno, cuando este le ama, al igual de las demas cosas; esto es, de manera que tenga su fin en Dios y en las cosas del mundo, mas no se desdeña ser parte de aquellos que poseen las cosas del mundo, de modo que por ellas no se retraigan del culto divino.

Al 2.º que los Levitas, en el Antiguo Testamento, tenían derecho en la herencia paterna; pero no recibieron la parte con las otras tribus, porque debían ser distribuidos por todas ellas, lo cual no hubiera podido hacerse si hubieran recibido una parte determinada de tierra, como las otras tribus.

Al 3.º que si los clérigos promovidos á los órdenes sagrados están necesitados, el obispo que los ordenó está obligado á proporcionarlos su subsistencia; en otro caso no lo estará, así como dichos clérigos están obligados por el órden recibido á servir á la Iglesia. Las palabras de Hugo deben entenderse de aquellos que no tienen de que sustentarse.

**ARTICULO IV. — ¿Sobre el órden sacerdotal, debe haber alguna potestad episcopal (1)**

1.º Parece que sobre el órden sacerdotal no debe haber alguna potestad epis-

(sesion 23) excomulgan al que niegue la jerarquía católica compuesta de Obispos, Presbiteros y Diaconos, ó sostenga que los primeros no son superiores á los segundos, ó hacen, por fin, la potestad de los presbiteros semejante á la de los sucesores de los Apóstoles. Nuestro Santo en este artículo prueba de un modo concluyente la verdad católica, y lo propio hace en otros pasajes de sus aseritos. Pero quien desee convencerse

copal; porque, como se dice (Sent. 4, dist. 24): « el orden sacerdotal tuvo su principio en Aaron ». Pero en la Ley Antigua nadie era superior de Aaron. Luego ni en la Nueva Ley debe haber alguna potestad sobre la sacerdotal.

2.º La potestad se ordena segun los actos. Mas ningun acto sagrado puede ser mayor que el consagrar el cuerpo de Cristo como hacen los que tienen potestad sacerdotal. Luego sobre la potestad sacerdotal no debe haber la episcopal.

3.º El sacerdote al ofrecer representa la figura de Cristo en la Iglesia, que se ofreció por nosotros á su Padre. Pero en la Iglesia nadie es mayor que Cristo, puesto que él mismo es la cabeza de la Iglesia. Luego como ántes.

Por el contrario, la potestad es tanto más elevada cuanto se extiende á mayor número de cosas. Y la potestad sacerdotal, como dice San Dionisio (Eccles. hierarch. c. 5), se estiende únicamente á purificar é iluminar, la episcopal á esto y á perfeccionar. Luego sobre la potestad sacerdotal debe haber la episcopal.

Ademas, los divinos ministerios deben estar más bien ordenados que los humanos; y el orden de los oficios humanos exige que en cada oficio predomine uno, que sea el principal ó jefe de aquel oficio, como se pone un general á la cabeza de un ejército. Luego tambien debe colocarse al frente de los sacerdotes, alguno que sea el príncipe de los sacerdotes, y este es el obispo. De consiguiente, la potestad episcopal debe estar sobre la sacerdotal.

**Conclusion.** *Es necesario que sobre el orden sacerdotal esté el episcopal, del cual dependa el primero en cuanto á la jurisdiccion de poder atar ó desatar.*

Responderémos, que el sacerdote tiene dos actos: uno principal, esto es, consagrar el cuerpo de Cristo; y otro secundario, esto es, preparar al pueblo de Dios para la recepcion de este sacramento como ántes se ha dicho (C. 37, a. 2, in corp. y al 1.º y art. 4). En cuanto al acto primero la potestad del sacerdote no depende de alguna potestad superior,

más, examinando la Tradiccion de la Iglesia desde los tiempos apostólicos, consulte á los teólogos que tratan de esta materia como Vitasse, Morino y otros.

sino de la divina; pero en cuanto al segundo, depende de alguna potestad superior tambien humana. Porque toda potestad que no puede ejercerse sin ciertas disposiciones previas depende de aquella potestad que las establece. El sacerdote, empero no puede absolver ni ligar, sino presupuesta la jurisdiccion de prelacion por la cual le estén sometidos aquellos á quienes absuelve: puede consagrar, sin embargo, toda materia determinada por Cristo; y no se requiere otra cosa en cuanto es de necesidad del sacramento; aunque por cierta conveniencia se presuponga el acto episcopal en la consagracion del altar de las vestiduras ú ornamentos y otras cosas análogas. Y así aparece *que sea preciso que exista la potestad episcopal sobre la sacerdotal en cuanto al acto secundario del sacerdote mas no en cuanto al principal.*

Al argumento 1.º dirémos, que Aaron fué sacerdote y pontífice, esto es, príncipe de los sacerdotes. La potestad sacerdotal tomó de él su principio en cuanto fué el sacerdote que ofrecía sacrificios, lo que tambien era lícito á los sacerdotes inferiores; mas no de él en cuanto fué pontífice, por cuya potestad podía hacer algunas cosas; como entrar una vez al año en el *Sancta Sanctorum*, lo cual no era permitido á otros.

Al 2.º que en cuanto á aquel acto no hay potestad alguna superior, sino en cuanto á otro, segun se ha dicho.

Al 3.º que así como las perfecciones de todas las cosas naturales preexisten, ejemplarmente en Dios, así Cristo fué el ejemplar de todos los oficios eclesiásticos. Por consiguiente, cada ministro de la Iglesia representa en cuanto algo el tipo de Cristo, como se dice (Sent. 4, dist. 24). Y sin embargo es superior el que representa á Cristo segun la mayor perfeccion. Ahora bien, el sacerdote representa á Cristo en que cumplió por sí mismo algun ministerio, pero el obispo en que instituyó otros ministros y fundó la Iglesia. De consiguiente, al obispo pertenece destinar á algunos al servicio divino, como si estableciese el culto divino á imitacion de Cristo; por cuya razon tambien se dice especialmente del obispo como de Cristo, que es el esposo de la Iglesia.

**ARTÍCULO V.—El episcopado es un orden ? (1)**

1.º Parece que el episcopado es un orden, porque San Dionisio (Eccl. hierarch. c. 5), asigna estos tres órdenes á la jerarquía eclesiástica, obispo sacerdote y ministro. Y el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 24), dice tambien que hay un orden de los obispos:

2.º El orden no es otra cosa que cierto grado de potestad en la dispensacion de las cosas espirituales. Pero los obispos pueden dispensar algunos sacramentos, que no pueden conferir los sacerdotes, como la confirmacion y el orden. Luego el episcopado es un orden.

3.º En la Iglesia no hay potestad alguna espiritual, sino la del orden ó de jurisdiccion. Pero las cosas que pertenecen á la potestad episcopal no son de jurisdiccion, pues de lo contrario podrian encargarse al que no es obispo, lo cual es falso. Luego pertenecen á la potestad del orden. Y por lo tanto el obispo tiene algun orden que no tiene el simple sacerdote; y en tal concepto el episcopado es un orden.

Por el contrario, un orden no depende del precedente, en cuanto á la necesidad del sacramento. Pero la potestad episcopal depende de la sacerdotal, porque nadie puede recibir la potestad episcopal sin que ántes tenga la sacerdotal. Luego el episcopado no es un orden.

Ademas, los órdenes mayores no se confieren sino los sábados. Pero la potestad episcopal se confiere en domingo, como se establece en las decretales (Dist. 75, cap. *ordinationes*, ex Anacleto et cap. *quod die dominico* ex Leone I). Luego no es un orden.

**Conclusion.** *El episcopado puede de-*

(1) Santo Tomás en este artículo, lo mismo que Pedro Lombardo ántes de él, San Buenaventura, Escoto y la mayoría de los teólogos escolásticos, en términos que el año 1670 el cardenal Raimundo Capisuchi, citado por Perrone, aduce el testimonio hasta de ochenta doctores, defienden que el Episcopado ni es orden propiamente dicho, ni por consiguiente sacramento. Pero otros teólogos afirman lo contrario, citando San Alfonso entre ellos á Belarmino, Tournely, Habert, Aversa, etc.; y á esta opinion, á la cual el Santo Doctor se adhiere, la califica el insigne redentorista de más comun, prueba evidente de que en su tiempo debía serlo. Pero Perrone va más adelante y dice que esa opinion debe ser *omnino tenenda*; es decir, que debe absolutamente adoptarse. En efecto, dice este ilustre jesuita, en la consagracion de los obispos concurren las tres cosas precisas para que haya sacramento; luego

*cirse que es un orden, no en cuanto sea sacramento ordenado á la Eucaristía, sino en cuanto es un oficio que se dirige al ejercicio de funciones jerárquicas.*

Responderémos, que el orden puede ser considerado de dos modos: 1.º en cuanto es sacramento; y así segun lo dicho (C. 37, a. 2 in corp. y al 1.º y a. 4), todo orden se ordena al sacramento de la Eucaristía. Luego no teniendo el obispo potestad superior al sacerdote, en cuanto á esto, el episcopado no será un orden; 2.º puede ser considerado, *segun que es cierto oficio respecto de ciertas acciones sagradas; y en este concepto como el obispo tiene potestad sobre el sacerdote en las acciones jerárquicas*, respecto al cuerpo místico, el *episcopado será un orden*. Y en este sentido hablan las autoridades aducidas. Con lo dicho queda contestado el argumento 1.º

Al 2.º dirémos que el orden como sacramento que imprime carácter, se ordena especialmente al sacramento de la Eucaristía, en el que se contiene el mismo Cristo, puesto que por el carácter nos configuramos al mismo Cristo. Y por eso aunque se de alguna potestad espiritual al obispo en su promocion respecto de algunos sacramentos, sin embargo, esa potestad no tiene razon de carácter. Y por esto, el episcopado no es un orden segun que el orden es cierto sacramento.

Al 3.º que la potestad episcopal no es únicamente de jurisdiccion sino tambien de orden, como resulta de lo dicho (aquí y a. 4), en cuanto se considera el orden en general.

**ARTÍCULO VI.—Puede haber en la Iglesia alguno que sea superior al obispo ? (2)**

1.º Parece que sobre el obispo no

el Episcopado es sacramento. Siendo, pues, el Episcopado en cuanto al rito que la consagra, un sacramento distinto del presbiterado, lo será tambien como orden, ora se signifique por esta palabra al mismo rito en sí, á todas luces diverso del que se emplea para el presbiterado, ora se entienda el grado en la jerarquía y entónces es ademas de fe, segun el cánon 6.º de la sesion 23 del Tridentino.

(2) Es de fe que el Romano Pontífice es superior á todos los obispos. Hé aquí lo definido en el concilio Vaticano. « *Si quis dixerit R. Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus que ad fidem et mores sed etiam in his que ad disciplinam et regimen Ecclesie per totum orbem diffuse pertinent; aut cum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremæ potestatis; au-*

puede haber superior alguno en la Iglesia; porque todos los obispos son sucesores de los Apóstoles. Pero la potestad que fué dada á uno solo de los apóstoles es decir, á San Pedro, (Matth. 16), fué dada á todos los Apóstoles (Joan. 20). Luego todos los obispos son iguales, y uno no es superior á otro.

2.º El rito de la Iglesia debe ser más conforme al de los judíos que al de los gentiles. Es así, que la distincion de la dignidad episcopal, y la ordenacion de uno sobre otro, ha sido introducida por los gentiles como se dice (Sent. 4, dist. 24): mas en la ley antigua no era esto así. Luego ni en la Iglesia un obispo debe ser superior á otro.

3.º La potestad superior no puede ser conferida por la inferior, ni la igual por otra igual: porque *sin ninguna contradiccion lo que es menos recibe bendiccion de lo que es más* (Heb. 7, 7): por lo cual el sacerdote no ordena al obispo ni al sacerdote, sino el obispo al sacerdote. Pero el obispo puede ordenar ó promover á cualquier obispo: puesto que tambien el obispo de Ostia consagra al Papa. Luego la dignidad episcopal es igual en todos y así un obispo no debe estar bajo otro, como se dice (Sent. 4, dist. 24).

Por el contrario, se lee en el concilio Constantinopolitano (sc. 1, gener. 2, can. 5 y Const. IV, gener. 8, c. 21 y conc. Chalced. gener. 4, act. 16), «Veneramos» segun las Escrituras y segun los estatutos y definiciones de los cánones al santísimo obispo de la antigua Roma, como el primero y más grande de los obispos, y despues de él al obispo de Constantinopla». Luego un obispo es superior á otro.

Ademas, San Cirilo, obispo de Alejandría dice: «unámonos como miembros á nuestra cabeza, que se sienta en el trono de los romanos pontífices, á quien debemos preguntar qué se ha de creer y qué es preciso observar, venenándole y rogándole más que á todos los otros, puesto que á él pertenece responder, corregir, disponer, ligar y desligar en nombre del que le ha esta-

» blecido: él no ha dado en su plenitud á otro alguno lo que le pertenece á él solo, ante el cual todos inclinan la cabeza por derecho divino, y al que obedecen los primados del mundo, como al mismo Jesucristo Señor nuestro». Luego tambien los obispos están sometidos por derecho divino á alguno.

**Conclusion.** *Es conforme á la razon que para conservar la unidad de la Iglesia, esté sobre la potestad episcopal, por la que es regida cada iglesia particular, la autoridad del Papa que rige la Iglesia universal.*

Responderémos que donde quiera que hay muchos regímenes ordenados á uno solo, es menester, que haya algun régimen universal sobre los regímenes particulares; puesto que en todas las virtudes y actos hay un orden segun el orden de los fines como se dice (Éthic. I, 1, c. 1 y 2). Pero el bien comun es más divino que el bien especial. Y por esto sobre la potestad directiva que se propone un bien especial, es menester que haya una potestad directiva universal, respecto del bien comun; de lo contrario no podría existir el lazo que las uniera. Así, pues, como toda la Iglesia es un solo cuerpo, es preciso, si esta union debe conservarse, que haya alguna potestad directiva respecto de toda la Iglesia sobre la potestad episcopal, por la que es regida cada iglesia especial; y esta es la potestad del Papa. Y por eso aquellos que niegan esta potestad se llaman cismáticos, como divisores de la unidad de la Iglesia. Y entre el simple obispo y el Papa hay otros grados de dignidades correspondientes á los grados de la union, segun los que una congregacion ó comunidad incluye á otra (1), como la comunidad de una provincia incluye la de la ciudad, y la comunidad del reino la de una provincia, y la del mundo entero la de un reino.

Al argumento 1.º dirémos que aunque fuera dada en general á todos los Apóstoles la potestad de atar y desatar, sin embargo, para que en esta potestad se significara algun orden, fué dada prime-

» hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles, anathema sit. » (capítulo 3.º De vi et ratione Primatus Romani Pontificis, sesión 4.º)

(1) Por eso los obispos estan sometidos á los arzobispos ó metropolitanos, éstos á los primados y los primados al Romano Pontífice.

ramente á solo San Pedro, á fin de manifestar que esta potestad debía descender de él á los otros ; por lo cual tambien se le dijo singularmente (Luc. 22, 32), *confirma á tus hermanos* ; y Joan. (21, 17), *apacienta mis ovejas*, esto es, « en lugar de mí », como espone el Crisóstomo (1), « sé propósito y cabeza de tus hermanos, á fin de que reconociéndote en mi lugar, te honren en toda la tierra y te confirmen y aseguren en el trono en que te sientas ».

Al 2.º que el rito de los judíos no estaba extendido en los diversos reinos y provincias, sino solamente en una nacion; y por esto no era menester que se distinguieran otros pontífices bajo aquel que tenía la potestad principal. Mas el rito de la Iglesia como el de los gentiles está difundido por diversas naciones, y así es preciso que en cuanto á esto se conforme más el estado de la Iglesia al rito de los gentiles que al de los judíos.

Al 3.º que la potestad del sacerdote es escedida por la del obispo, como por una potestad de otro género, y la del obispo por la del Papa, como por potestad del mismo género. Así, pues, el obispo puede ejecutar todo acto jerárquico que puede hacer el Papa en la administración de los sacramentos, mas el sacerdote no puede ejecutar en la colacion de los sacramentos todo acto que puede hacer el obispo. Y por tanto en cuanto á las cosas pertenecientes al orden episcopal, todos los obispos son iguales; y en su consecuencia todo obispo puede consagrar á otro.

**ARTÍCULO VII.—Las vestiduras de los ministros han sido establecidas convenientemente en la Iglesia ?**

1.º Parece que las vestiduras de los ministros no han sido establecidas en la Iglesia de un modo conveniente, porque los ministros del nuevo Testamento están más obligados á la castidad que los ministros del antiguo. Pero entre otras vestiduras de los ministros del antiguo Testamento había los pantalones como signo de castidad. Luego con mayor ra-

zon deben contarse entre las vestiduras de los ministros de la Iglesia.

2.º El sacerdocio del nuevo Testamento es más digno que el del antiguo. Pero los antiguos sacerdotes usaban mitras que es signo de la dignidad. Luego tambien deben tenerlas los sacerdotes de la nueva Ley.

3.º El sacerdote está más próximo á los órdenes de los ministros que el orden episcopal. Pero los obispos usan las vestiduras de los ministros, esto es, la dalmática, que es el traje de diácono, y la túnica que es la del subdiácono. Luego con mayor razon deben usarlas los simples sacerdotes.

4.º En la ley antigua el Pontífice llevaba el ephod (superhumeral) que significaba la carga del Evangelio como dice Beda (De Tabernac. l. 3, c. 4). Mas esto incumbe principalmente á nuestros pontífices. Luego deben usar el ephod.

5.º En el *racional* que usaban los pontífices de la antigua ley se escribían *la doctrina y la verdad*. Pero la verdad ha sido declarada sobre todo en la nueva ley. Luego el *racional* conviene á los pontífices de esta.

6.º La lámina de oro, en la que estaba escrito el dignísimo nombre de Dios, era el más nobilísimo de los ornamentos de la ley antigua. Luego debió transmitirse principalmente á la ley nueva.

7.º Las cosas que se ejecutan exteriormente en los ministros de la Iglesia son los signos de su potestad interior. Pero el arzobispo no tiene una potestad de distinto género que el obispo segun se ha dicho (a. 6 y sent. 4, dist. 24). Luego no debe tener el palio, que no tienen los obispos.

8.º La plenitud de la potestad reside en el Romano Pontífice. Pero este no tiene báculo. Luego ni los demas obispos deben tenerle.

**Conclusion.** *Para el desempeño de los divinos oficios se han empleado y se emplean distintas vestiduras sagradas, segun que la Iglesia, regida por el Espiritu Santo, ha juzgado convenir á cada cual de sus ministros.*

(1) Estas palabras, segun el crítico Nicolao, no estan en San Juan Crisóstomo, quien sin embargo dice otras análogas en la homilía 3.ª sobre los *Hechos Apostólicos*. En el siglo del

Angélico la crítica estaba poco adelantada, pues carecia de los recursos que despues hubo para depurar la autenticidad de los monumentos históricos.

Responderémos, que las vestiduras de los ministros indican la idoneidad que en ellos se requiere para tratar las cosas divinas. Y puesto que hay cosas que son requeridas en todos y otras en los superiores, que no se exigen así en los inferiores; por eso ciertas vestiduras son comunes á todos los ministros y otras únicamente á los superiores. Así, pues, á todos los ministros compete el *amito* que cubre los hombros y que significa la fuerza que deben tener para ejercer los divinos oficios á que son destinados. Igualmente el *alba* que significa la pureza de la vida, y el *cíngulo* que significa la represión de la carne. Pero el subdiácono lleva además el *manípulo* en la mano izquierda, por el que se significa la purificación de las más pequeñas faltas; porque el manípulo es como un pañuelo ó sudario para limpiar el rostro; puesto que el subdiácono es el primero que es admitido á tocar las cosas sagradas. Tienen también una *túnica estrecha*, por la que se significa la doctrina de Cristo; por lo cual también en la ley antigua colgaban de la misma las campanillas; pues los subdiáconos son los admitidos primeramente para anunciar la doctrina de la nueva ley. El diácono lleva además la estola sobre el hombro izquierdo, para manifestar que se emplea en la administración de los sacramentos; y la *dalmática* (que es un vestido largo llamado así porque se usó primeramente en Dalmacia), para designar que ha sido establecido primeramente como dispensador de los sacramentos; pues dispensa la sangre de Cristo y en la dispensación se requiere largueza. El sacerdote se pone la *estola* sobre los dos hombros, para manifestar que le ha sido dada la plena potestad de dispensar los sacramentos, como ministro de otro, y por esto la estola llega hasta la parte inferior. Tiene también la *casulla* que significa la caridad, puesto que consagra el sacramento de la caridad, esto es, la Eucaristía. En cuanto á los obispos se les dan nueve ornamentos más que á los sacerdotes, estos son: *las sandalias, las medias, el cordón, la túnica, la dalmática, la mitra, los guantes, el anillo y el báculo*, porque pueden hacer nueve cosas más que los sacerdotes, á saber: ordenar á los clérigos, bendecir á

las vírgenes, consagrar á los pontífices, imponer las manos, dedicar basílicas, deponeer á los clérigos, celebrar sínodos, confeccionar el crisma y consagrar las vestiduras y vasos sagrados. O bien por las sandalias se significa la rectitud de sus pasos, por las medias que cubren los pies el desprecio de las cosas terrenales, por el cinturón con que es atada la estola con el alba el amor de la honestidad, por la túnica la perseverancia, porque se lee haber tenido Joseph una túnica talar que le llegaba has los talones, por los que se significa estreñidad de la vida, por la *dalmática* la largueza en las obras de misericordia, por los guantes la prudencia en las acciones, por la mitra la ciencia de ambos Testamentos, por lo cual tiene dos extremos terminados en punta, por el *báculo* la solitud pastoral, en virtud de la que debe reunir á los que están extraviados ó dispersos (lo cual se significa por la parte encorvada del báculo), sostener á los que son débiles (lo que indica el ramo) y punzar á los perezosos (lo que se significa por el punto que tiene en su estreñidad). De aquí este verso:

*Collige, sustenta, stimula vaga, morbida, lenta.*

Por el *anillo* se significan los sacramentos de la fe, por la que se desposa la Iglesia con Cristo; porque los obispos son los esposos de la Iglesia en lugar de Cristo. Los arzobispos tienen además el palio, en señal de su privilegiada potestad; pues representa el collar de oro que solían recibir los que peleaban legítimamente.

Al argumento 1.º dirémos que se prescribía la continencia á los sacerdotes de la antigua ley, únicamente durante el tiempo en que se entregaban á su ministerio. Por lo que en señal de la castidad que debían observar entonces, usaban los pantalones en la ofrenda de los sacrificios. Pero los ministros del nuevo Testamento están obligados á una continencia perpetua. Por lo tanto, no hay paridad.

Al 2.º que la mitra no era signo de alguna dignidad; pues fue como una especie de birrete, segun dice San Jerónimo (Epist. ad Fabiol.): mas la *tiara*, que era un signo de dignidad, se daba



únicamente á los pontífices, como tambien ahora la mitra.

Al 3.º que la potestad de los ministros existe en el obispo como en su origen, mas no en el sacerdote, puesto que este no confiere aquellos órdenes. Y, por tanto, el obispo usa más bien que el sacerdote las vestiduras de los ministros.

Al 4.º que en lugar del superhumeral usan la estola, que tiene la misma significacion que tenía el superhumeral.

Al 5.º que el *pallio* ha reemplazado al *racional*.

Al 6.º que en lugar de aquella lámina tiene nuestro Pontífice la cruz, como dice Inocencio III (De myster. missæ. l. 1, c. 51 y sig.), como las sandalias por los calzones, el *alba* en lugar del hábito

de lino, el cinturon en vez de la túnica (ó vestido talar), por el *ephod* el *amito*, el *pallio* por el *racional*, y por la tiara la mitra.

Al 7.º que aunque no tenga potestad de otro género, sin embargo, posee la misma potestad más amplia, y para designar esta perfeccion se le da el *pallio* que le rodea por todas partes.

Al 8.º que el Romano Pontífice no usa báculo, porque San Pedro le envió para resucitar á uno de sus discípulos, que fue despues consagrado obispo de Tréveris. Y por esto en la diócesis de Tréveris el Papa lleva el báculo, y no en otros lugares. O bien para manifestar que no tiene una potestad coartada ó *restringida*, que significa la curvatura del báculo.

## CUESTION XLI.

### Del sacramento del matrimonio, en cuanto es un deber natural.

Trataremos ahora del matrimonio: 1.º en cuanto es un deber natural, 2.º en cuanto es sacramento, y 3.º segun que se le considera en sí mismo y de un modo absoluto.

Acerca del primer punto examinaremos: 1.º Es de derecho natural? — 2.º Es de precepto? — 3.º Es lícito su acto? — 4.º Puede ser meritorio?

#### ARTÍCULO I. — El matrimonio es de derecho natural?

1.º Parece que el matrimonio no es de derecho natural; porque el derecho natural es lo que la naturaleza enseñó á todos los animales (1). Pero en los demas animales se verifica la union de los sexos sin el matrimonio. Luego este no es de derecho natural.

2.º Lo que es de derecho natural se encuentra en todos los hombres segun cada estado de ellos; y el matrimonio no existió en todo estado de los hombres, porque como dice Tulio (in Rhet sc. de invent.): « los hombres al principio eran » silvestres, y entonces nadie conoció á

» sus propios hijos, ni fueron ciertas las » nupcias » (2) en las que consiste el matrimonio. Luego este no es natural.

3.º Las cosas naturales son las mismas en todos. Pero el matrimonio no existe en todas partes del mismo modo, pues se celebra diversamente segun diversas leyes. Luego no es natural.

4.º Las cosas sin las cuales puede salvarse la intencion de la naturaleza no parecen ser naturales. Pero la naturaleza tiene por objeto la conservacion de la especie por medio de la generacion, lo que puede realizarse sin el matrimonio, como se ve en los fornicadores. Luego el matrimonio no es natural.

Por el contrario: se dice al principio

(1) En el sentido de que, como se explica San Isidoro, está constituido por el instinto mismo de la naturaleza.

(2) Esta paradoja del filósofo romano, desenterrada despues de tantos siglos por los filósofos del último siglo, especialmente por Rousseau, está desmentida por la razon y la histo-

ria. La más antigua del mundo, ó sea el Pentateuco, nos habla de un modo muy distinto del origen de la sociedad doméstica y civil; y se necesita tener todo el cinismo ó impiedad del patriarca de la filosofía moderna, para sostener semejantes dislates, impugnados por el mismísimo Voltaire.

de los Digestos (I. Juri. operam. ff. de just. et jure, *natural es*, etc.): « que de » la naturaleza descende la union del » hombre y de la mujer que nosotros llamamos matrimonio ».

Ademas: dice el Filósofo (Ethic. I. 8, c. 12), que « el hombre es más naturalmente animal conyugal, que político ». Pero « el hombre es naturalmente animal político y sociable », como dice el mismo (Polit. I. 1, c. 2). Luego es naturalmente conyugal, y así la union conyugal ó matrimonio es natural.

**Conclusion.** [1] *Si por ser una cosa natural se entiende el ser producida necesariamente segun los principios de la naturaleza, el matrimonio no es natural ni algo de lo que se cumple mediante el libre albedrío.* [2] *Si por natural se entiende aquello á que la naturaleza inclina, pero que se ejecuta mediante el libre albedrío, el matrimonio es de derecho natural.*

**Responderémos,** que algo se dice ser natural de dos modos: 1.º como producida necesariamente segun los principios de la naturaleza; como es natural al fuego moverse hácia arriba; y así el matrimonio no es natural, ni algo de lo que se cumple mediante ó por movimiento del libre arbitrio; 2.º se dice natural aquello á que la naturaleza inclina, pero que se ejecuta mediante el libre albedrío: como se dicen naturales los actos de las virtudes ó las virtudes mismas; y de este modo el matrimonio es natural; puesto que la razon natural nos inclina al mismo de dos modos: 1.º en cuanto á su fin principal, que es el bien de la prole; pues la naturaleza no tiende únicamente á la generacion de la prole, sino tambien á su formacion y educacion hasta el estado perfecto del hombre en cuanto es hombre, que es el estado de la virtud. Por lo cual, segun el Filósofo (Ethic. I. 8, c. 11 y 12), tres cosas recibimos de nuestros padres, *el ser, el alimento y la enseñanza.* El hijo empero no podría ser educado é instruido por sus padres si estos no fueran determinados y ciertos: lo que no tendría lugar si no hubiera alguna obligacion del varon á una mujer determinada que produce el matrimonio; 2.º en cuanto al fin secundario del matrimonio, que es el socorro mútuo que los esposos

se prestan en los asuntos domésticos, porque así como la razon natural dicta que los hombres vivan en sociedad, puesto que uno solo no se basta á sí mismo, en todo lo que pertenece á la vida, por cuya razon se dice el hombre naturalmente político, así tambien entre las cosas de que tiene necesidad para la vida humana hay ciertas obras que competen á los varones, y otras á las mujeres. Por consiguiente, la naturaleza conduce al hombre á unirse á la mujer, en cuya union consiste el matrimonio. El Filósofo asigna tambien estas dos causas (Ethic. I. 8, *ibid.*).

Al argumento 1.º dirémos, que la naturaleza del hombre le inclina á algo de dos modos: 1.º porque es conveniente á la naturaleza del género, y esto es comun á todos los animales; 2.º porque es conveniente á la naturaleza de la diferencia, por la que la especie humana escede en el género en cuanto es racional, como es natural el acto de la prudencia ó de la templanza. Y así como la naturaleza del género, aunque sea una en todos los animales, no existe del mismo modo en todos ellos, así no produce tampoco en todos el mismo modo de inclinacion, sino segun el que compete á cada uno. La naturaleza inclina al hombre al matrimonio por parte de la diferencia en cuanto á la segunda razon asignada: por lo cual el Filósofo espone esta razon (*Ibid.* et Polit. I. 1, c. 1) para los hombres respecto de los otros animales; pero en cuanto á la primera razon, le inclina por parte del género, por lo que dice, que la procreacion de los hijos es comun á todos los animales. Sin embargo, á esto no inclina la naturaleza del mismo modo en todos ellos; porque hay ciertos animales cuyos hijos al instante de nacer pueden procurarse de un modo suficiente el alimento, ó cuya madre basta para este fin; y en estos no hay determinacion alguna del macho á la hembra: mas en aquellos cuyos hijos necesitan de ambos para su sustento, aunque por poco tiempo, como sucede en ciertas aves, hállase alguna determinacion en cuanto á dicho tiempo. Pero en el hombre, puesto que el hijo necesita del cuidado de sus padres hasta un largo tiempo, existe la mayor determinacion del varon á la hembra, hácia la

cual tambien inclina la naturaleza del género.

Al 2.º que las palabras de Tulio pueden ser verdaderas con relacion á alguna nacion; si se toma el principio próximo de aquel pueblo, por el cual se distingue de los demas, puesto que no en todos se lleva á efecto aquello á que inclina la razon natural; mas esto no es verdadero universalmente, puesto que la Sagrada Escritura nos espresa haber habido matrimonios desde el principio del género humano.

Al 3.º que segun el Filósofo (Ethic. l. 7), « la naturaleza humana no es in- » móvil como la divina ». Y por esto las cosas que son de derecho natural, se diversifican segun los diversos estados y condiciones de los hombres; aunque lo que existe naturalmente en las cosas divinas no se varíe de modo alguno.

Al 4.º que la naturaleza tiene por objeto no solamente dar el *ser* á la prole; sino tambien el perfecto *ser*, para lo cual se exige el matrimonio segun lo dicho.

ARTÍCULO II.—El matrimonio es de precepto? (1)

1.º Parece que el matrimonio es todavía de precepto, porque un precepto obliga en tanto que no es revocado. Pero la primera institucion del matrimonio fue de precepto, como se dice (Sent. 4, dist. 24), y no se lee que haya sido jamás revocado, sino más bien confirmado (Matth. 19, 6), *lo que Dios juntó el hombre no lo separe*. Luego el matrimonio cae todavía bajo precepto.

2.º Los preceptos del derecho natural

obligan en todo tiempo. Pero el matrimonio es de derecho natural, segun se ha dicho (a. 1). Luego, etc.

3.º El bien de la especie es mejor que el bien del individuo, puesto que « el » bien de una nacion es más divino que » el de un solo hombre », como se dice (Ethic. l. 1, c. 2). Pero el precepto dado al primer hombre, para la conservacion del individuo con relacion á la nutricion, obliga todavía. Luego con mayor razon el precepto sobre el matrimonio, que pertenece á la conservacion de la especie.

4.º Donde permanece la misma razon obligatoria, debe subsistir la misma obligacion. Pero los hombres en el tiempo antiguo estaban obligados al matrimonio para que no cesase la multiplicacion del género humano. Luego como esta cesaría al presente si cada cual pudiese abstenerse libremente del matrimonio, parece que este sea de precepto (2).

Por el contrario: dicese (1. Cor. 7, 38), *el que no casa á su vírgen (hija) hace mejor*, es decir, hace mejor que el que la casa. Luego el contrato del matrimonio no es ahora de precepto.

Ademas, á nadie se debe premiar por la transgresion del precepto. Pero á las vírgenes se les debe un premio especial, esto es, la aureola. Luego el matrimonio no es de precepto.

Conclusion. [1] *La inclinacion natural á una cosa que es necesaria para la perfeccion de uno, obliga á cada cual.* [2] *Esa misma inclinacion á algo necesario para la multitud, no obliga á cada uno por precepto.* [3] *La indicacion al matrimonio no obliga á cada uno bajo precepto, aun segun los filósofos.*

(1) De la doctrina del Santo concilio de Trento que anatematiza (sesion 24 cánon 10), á quien dijere que el matrimonio debe ser preferido á la virginidad, se infiere que el primero no puede ser obligatorio; porque si lo fuese, sólo él debería ser preferido y la virginidad en cambio impugnada.

(2) Este argumento, que el Santo se hace aquí y victoriosamente contesta en la *Suma contra los Gentiles* (lib. 3.º, cap. 136), se lo hicieron en su tiempo San Jerónimo (contra *Jovin*, lib. 1, n. 36), y San Agustin (*De bono conjugali*, cap. 10). Los protestantes y racionalistas sin embargo, han sido tan sabios, que ignorando lo dicho por aquellas lumbreras de la Iglesia, han reproducido sus objeciones, queriendo con esos portentosos argumentos de su ingenio, destruir la grandeza y santidad del celibato católico. Un impio decia que para saber él á que atenerse en esta materia, bastábale saber que si el celibato se generalizaba, se acabaría el linaje humano. A esta sandia *agudeza* le contestó el conde de Maistre que para saber lo que había de pensarse de la poda, bastaba saber que de generalizarse, se acabaría con el arbolado del mundo; por

consiguiente la poda debe ser mala y jamás debe el labrador emplearla. Este argumento *ad absurdum* es el único que merece la incredulidad y con el cual se manifiesta; llevado á todos los oficios de la sociedad, lo frívolo y pedantesco de eso que se llamó filosofía. Consúltese á Tellez (Catecismo filosófico) Perrone (*Prælectiones theolog. de Ordine*, cap. 5, n. 228) y al conde de Maistre (*Del Papa*, lib. 3.º cap. 3.º).

Pero en cuanto al argumento de la poblacion dirémos que el protestante Malthus en su célebre obra *Sobre el principio de la poblacion*, ha demostrado la necesidad de que en todo estado bien organizado exista una ley, un principio, ó una fuerza cualquiera que se oponga á la multiplicacion de los matrimonios; puesto que los medios de subsistencia y la poblacion estan en la enorme proporcion de las dos progresiones aritmética y geométrica. ¿Y qué medio puede ser este? El citado conde de Maistre responde que no sabe otro más digno y santo que el celibato eclesiástico; porque fuera de él no hay sino el vicio ó la violencia, medios que en sí mismos estan condenados,

**Responderémos**, que la naturaleza nos inclina á algo de dos modos: 1.º como *hácia lo que es necesario para la perfeccion de uno* (1), y tal inclinacion, obliga á cualquiera, porque las perfecciones naturales son comunes á todos; 2.º *inclina á algo que es necesario para la perfeccion de la multitud*; y como hay muchas cosas de esta naturaleza, de las cuales una impide la otra, *por tal inclinacion no es obligado cualquier hombre á modo de precepto*: pues de lo contrario, cualquier hombre estaría obligado á la agricultura y á la educacion, y otras ocupaciones de esta clase, que son necesarias á la sociedad humana; pero satisface á la inclinacion natural cuando las predichas cosas se ejecutan por diversos individuos (2). Así, pues, siendo necesario á la perfeccion de la sociedad, que haya algunos que se entreguen á la vida contemplativa, cuyo mayor obstáculo es el matrimonio, *la inclinacion de la naturaleza al matrimonio no obliga á modo de precepto, aun segun los filósofos*. Por lo cual, Teofrasto prueba, que no conviene á un sabio casarse, como refiere San Jerónimo (Hieron. l. I, cont. Jovin. cap. 28).

Al argumento 1.º dirémos, que aquel precepto no ha sido revocado. Sin embargo, no obliga á cada cual, por la razon ya dicha (incorp.), sino en aquel tiempo en que la escasez de hombres exigía que cada uno procurase la propagacion de la especie.

Con lo dicho queda contestado el argumento 2.º y 3.º

Al 4.º que la naturaleza humana inclina en general á diversos actos y deberes como se ha dicho. Pero como existe diversamente en modos diversos, segun que es individualizada en tal ó cual hombre, inclina más á uno á uno de aquellos oficios y á otro á otro, segun los diferentes temperamentos de los diversos individuos. Y en virtud de esta diversidad juntamente con la Providencia divina, que regula todo, sucede que uno elige un oficio como la agricultura, y otro, otro. Y

(1) Por ejemplo, al alimento, bebida, vestido y otras cosas análogas.

(2) Y vean nuestros modernos racionalistas cómo el gran Doctor de Aquino trazó con profunda maestría los límites de la naturaleza, sin oponerse á sus exigencias en lo más mínimo; pero sin rebajar la virtud del sublime rango que la cor-

así sucede tambien, que algunos prefieren la vida matrimonial, y otros la contemplativa. Por consiguiente, no amenaza peligro alguno.

### ARTÍCULO III. — *Utrum actus matrimonii sit licitus* (3).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd actus matrimonialis sit peccatum. Dicitur enim (I. Cor. VII, 29): *Qui nubunt, sint tanquam non nubentes* (4). Sed non nubentes non exercent actum matrimonialem. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. Præterea (Isa. LIX, 2): *Iniquitates vestrae dividerunt inter vos et Deum vestrum*. Sed actus matrimonialis dividit hominem à Deo; unde (Exodi XIX) præcipitur populo, qui debebat Deum videre, quòd non accederet ad uxores suas; et Hieronymus dicit (Epist. ad Ageruch. à med. et cont. Jovin. lib. I, cap. 18, ad fin.), quòd « in actu matrimoniali Spiritus sanctus prophetarum corda non » tangit. » Ergo est iniquitas.

3. Præterea, illud quod secundum se est turpe, nullo modo potest benè fieri. Sed actus matrimonialis semper habet concupiscentiam adjunctam, quæ semper est turpis. Ergo semper est peccatum.

4. Præterea, nihil excusatur, nisi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonii, ut Magister dicit (Sent. IV, dist. 26). Ergo est peccatum.

5. Præterea, de similibus specie est idem iudicium. Sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, scilicet ad speciem humanam. Ergo cum actus adulterii sit peccatum, et actus matrimonii similiter.

6. Præterea, superfluitas in passionibus corrumpit virtutem. Sed semper in actu matrimoniali est superfluitas delectationis, adeò ut absorbeat rationem, quæ est principale hominis bonum; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 11, ad fin.), quòd « impossibile est hominem

responde.

(3) De fide est contra antiquos hæreticos, Saturninum, Marcionem, Manicheos, Encratitas et alios, actum matrimonii esse per se licitum.

(4) Vulgata: *Qui habent uxores, tanquam non habentes sint*.

» aliquid in ipsa intelligere. » Ergo actus matrimonialis semper est peccatum.

Sed *contra* (1. Cor. VII, 28) dicitur: *Si nupserit virgo non peccavit*; et (1. Timoth. V, 14): *volo juniores nubere et filios procreare*. Sed procreatio filiorum non potest esse sine carnali conjunctione. Ergo actus matrimonialis non est peccatum; aliàs Apostolus non voluisset illud.

Præterea, nullum peccatum est in præcepto. Sed actus matrimoniali est in præcepto (1. Cor. VII, 3): *Uxori vir debitum reddat*. Ergo non est peccatum.

**Conclusion.** *Cùm ad prolis procreationem sit ipsum matrimonium institutum, actus ipsius semper licitus est.*

Respondeo dicendum quòd, supposito (1) quòd natura corporalis à Deo bono sit instituta, impossibile est dicere quòd ea quæ pertinent ad conservationem naturæ corporalis, et ad quæ natura inclinatur, sint universaliter mala; et ideò cùm inclinatio sit naturæ ad prolis procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere quòd actus quo procreatur proles sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit; nisi ponatur, secundum quorundam insaniam, quòd res corruptibiles creatæ sunt à malo Deo; ex quo fortè derivatur illa opinio quæ in littera tangitur (Sent. IV, dist. 26). Et ideò est pessima hæresis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, sicut nec rerum possessionem, cùm dixit: *Qui utuntur hoc mundo, sint quasi non utentes*: sed in utroque fruitionem prohibuit, quod patet ex ipso modo loquendi; non enim dixit, *sint non utentes*, vel *non habentes*, sed *quasi non utentes*, vel *quasi non habentes*.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deo conjungimur et secundum habitum gratiæ, et secundum actum contemplationis et amoris. Quod ergo primam conjunctionem separat, semper est peccatum; non semper autem quod secundam; quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi

non sit idoneus, et hoc præcipuè accidit in carnali conjunctione, in qua detinetur mens propter delectationem intensam. Et propter hoc illis quibus competit divina contemplari, aut sacra tractare, indicitur pro tempore illo abstinentia ab uxoribus. Et secundum hoc etiam dicitur quòd Spiritus sanctus, quantum ad actum revelationis secretorum non tangebatur mentes prophetarum in usu matrimonii.

Ad *tertium* dicendum, quòd turpitudine illa concupiscentiæ, quæ actum matrimonialem semper concomitatur, non est turpitudine culpæ, sed pœnæ, ex peccato primo proveniens, ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non obediant. Et propter hoc ratio non sequitur.

Ad *quartum* dicendum, quòd illud propriè excusari dicitur, quod aliquam similitudinem mali habet, et tamen non est malum, vel non tantum quantum apparet, quia quædam excusantur à toto, quædam à tanto. Et quia actus matrimonialis propter corruptionem concupiscentiæ habet similitudinem actûs inordinati, ideò per bona matrimonii excusatur à toto, ut non sit peccatum.

Ad *quintum* dicendum, quòd quamvis sint in specie naturæ idem, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam, vel per justitiam, facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturæ, et tamen unum est licitum, aliud illicitum.

Ad *sextum* dicendum, quòd superfluitas passionis, quæ virtutem corrumpit, non solum impedit rationis actum, sed etiam tollit rationis ordinem: quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali, quia etsi tunc non ordinetur homo, tamen à ratione est præordinatus.

#### ARTICULUS IV. — Utrum actus matrimonii sit meritorius (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus matrimonialis non sit meritorius. Chrysostomus enim dicit super

(1) Quod fide certum est contra Manichæos, qui res aliquas à malo quodam Deo esse productas volebant; non sic ergo S. Thomas loquitur quasi dubitative; sed eo modo quo principia certissima et notissima et indemonstrabilia propter evidentiam supponuntur, ut eruantur inde conclusiones quæ per

illa probari possunt.

(2) Apostolus dicit de muliere conjugata (1. Tim. II) quòd salvabitur per *altiorum generationem*, si permanserit in fide, et dilectione, et sanctificatione cum sobrietate.

Matth. (alius auctor hom. 1 in Op. imperf., inter med. et fin.): « Matrimonium etsi utentibus se poenam non inferat, mercedem tamen non præstat. » Sed meritum respectu mercedis dicitur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

2. Præterea, illud quod est meritorium, dimittere non est laudabile (1). Sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non est meritorius.

3. Præterea, qui utitur indulgentiâ sibi factâ, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quod alicui præstatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

4. Præterea, meritum in difficultate consistit, sicut et virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, sed delectationem. Ergo non est meritorius.

5. Præterea, illud quod non potest fieri sine peccato veniali, nunquam est meritorium, quia non potest homo simul mereri et demereri. Sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale, quia etiam primus motus in hujusmodi delectationem est peccatum veniale. Ergo actus prædictus non potest esse meritorius.

Sed *contra*, omnis actus quo impletur præceptum, est meritorius, si ex charitate fiat. Sed actus matrimonialis est hujusmodi, quia dicitur (1. Corint. VII, 3): *Uxori vir debitum reddat*. Ergo, etc.

Præterea, omnis actus virtutis est meritorius. Sed actus prædictus est actus justitiæ, quia dicitur redditio debiti. Ergo meritorius est.

**Conclusio.**—*Actus matrimonialis semper meritorius est, si ad ipsum homines religionis vel justitiæ virtute inducantur.*

**Respondeo** dicendum quod cum nullus actus ex deliberata voluntate procedens sit indifferens, ut in librum II dictum est (2) (dist. 40, quæst. 1, art. 3, et 1 2, quæst. XVIII, art. 9), actus matrimonialis semper est peccatum vel meritorius in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus inducat vel justitiæ,

ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido sistens intra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, est peccatum veniale; si autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet cum quacumque muliere idem facere proponeret, est peccatum mortale. Nature autem movere non potest quin vel ordinetur ratione, et sic erit actus virtutis; vel non ordinetur, et sic erit actus libidinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod radix merendi quantum ad præmium substantiale est ipsa charitas; sed quantum ad aliquod accidentale præmium ratio meriti consistit in difficultate actûs; et sic actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

Ad *secundum* dicendum, quod homo potest mereri et in minoribus bonis et in majoribus. Unde quando aliquis minora bona dimittit, ut majora faciat, laudandus est à minùs meritorio actu discedens.

Ad *tertium* dicendum, quod indulgentia quandoque est de minoribus malis, et sic indulgetur actus matrimonii, prout ad ipsum movet libido intra terminos matrimonii consistens, sic enim est veniale peccatum. Sed prout ad ipsum movet virtus, sic est meritorius, et non habet indulgentiam, nisi secundum quod est indulgentia de minoribus bonis, quæ idem est quod concessio. Nec est inconueniens quod ille qui tali concessione utitur, mereatur, quia bonus usus beneficiorum Dei meritorius est.

Ad *quartum* dicendum, quod difficultas laboris requiritur ad meritum præmii accidentalis; sed ad meritum præmii essentialis requiritur difficultas consistens in ordinatione medii, et hoc est etiam in actu matrimoniali.

Ad *quintum* dicendum, quod primus motus, secundum quod dicitur peccatum veniale, est motus appetitûs in aliquod inordinatum delectabile, quod non est in actu matrimoniali, et ideò ratio non sequitur.

(1) Vel transpositâ constructione: *Dimittere illud quod est meritorium non est laudabile.*

(2) Ad quem librum se convenienter remittit S. Thomas,

quia hoc Commentar. Sent. lib. 17 erat ejusdem operis continuatio.

## CUESTION XLII.

### Del matrimonio en cuanto es Sacramento.

- 1.º El matrimonio es sacramento ? 2.º Debíó ser instituido ántes del pecado ? 3.º Confiere la gracia ?  
4.º La conmisión carnal, es de la integridad del matrimonio ?

#### ARTÍCULO I. — El matrimonio es un sacramento (1)

1.º Parece que el matrimonio no es un sacramento ; porque todo sacramento de la nueva ley, tiene alguna forma, que es de esencia del sacramento. Pero la bendición que se hace por el sacerdote en las nupcias, no es de esencia del sacramento. Luego el matrimonio no es sacramento.

2.º El sacramento, segun Hugo (De sacram. l. 1, p. 9, c. 2), es un elemento material. Ahora bien ; el matrimonio no tiene por materia algun elemento material. Luego no es sacramento.

3.º Los sacramentos reciben su eficacia de la pasión de Cristo. Pero por el matrimonio no se conforma el hombre á la pasión de Cristo, que fue penal, puesto que lleva unida la delectación. Luego no es sacramento.

4.º Todo sacramento de la nueva ley, realiza lo que figura ; y el matrimonio, no verifica la unción de Cristo y de la Iglesia que él significa. Luego no es sacramento.

5.º En los otros sacramentos hay algo que es la cosa y el sacramento. Pero esto no puede hallarse en el matrimonio,

puesto que no imprime carácter : porque de lo contrario, no se reiteraría. Luego no es sacramento.

Por el contrario, dícese (Ephes. 5, 32) : *este sacramento es grande*. Luego etc.

Ademas : el sacramento es signo de la cosa sagrada, y el matrimonio, es signo de esta naturaleza. Luego etc.

Conclusion. *Llevando el matrimonio un remedio de santidad al hombre contra el pecado por medio de signos sensibles, debe ser contado en el número de los sacramentos.*

Responderémos, que el sacramento importa algun remedio de santidad para el hombre contra el pecado, por medio de signos sensibles. Luego *encontrándose este remedio en el matrimonio, síguese que se computa entre los sacramentos* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que las palabras por las que se espresa el consentimiento matrimonial son la forma de este sacramento, mas no la bendición del sacerdote (3), que es cierta cosa sacramental.

Al 2.º que el sacramento del matrimonio se consuma por el acto del que hace uso de aquel sacramento, como la penitencia. Y por esto, así como la peniten-

(1) Es de fe contra los maniqueos, luteranos, calvinistas y otros herejes. Hé aquí el cánon 1.º de la sesión 24 del Tridentino, por no citar otros testimonios. *Si alguno dijere que el matrimonio no es verdadero y propiamente uno de los siete sacramentos de la Ley evangélica instituido por N. Señor, sino que es invención de los hombres, y que no confiere la gracia, sea anatematizado.*

(2) Entre las calumnias de Calvino debe contarse aquella que profiere al hablar del matrimonio, asegurando en sus Instit. (lib. iv, c. 19) que nadie hasta San Gregorio el Grande dijo ser un sacramento. Pero en eso, como en todo, *mentita est iniquitas tibi*. Antes que ese Pontífice existían los rituales

y sacramentarios, en los que el matrimonio está colocado como uno de los siete Sacramentos de la Iglesia. Antes que aquel Santo Padre vivió San Agustín, quien aseguraba que en nuestras nupcias vale más la santidad del sacramento que la fecundidad. (De bono conjugali cap. 18, n. 21). Antes en fin, y para no ser prolijos, vivieron San Juan Crisóstomo, San Ambrosio y Tertuliano, los cuales abiertamente llamaron Sacramento al matrimonio.

(3) La bendición del sacerdote es puramente de precepto eclesiástico, pero no de necesidad del sacramento. Esto es ya doctrina, no solo general, sino que debe ser creída desde que consta que el ministro del matrimonio son los contrayentes.

cia no tiene otra materia, sino los actos mismos sometidos al sentido, que ocupan el lugar del elemento material, así es en el matrimonio.

Al 3.º que aunque el matrimonio no se conforme á la pasion de Cristo en cuanto á la pena, sí, en cuanto á la caridad, por la cual ha sufrido por la Iglesia que debía esposar (1).

Al 4.º que la union de Cristo con la Iglesia no es la cosa contenida en este sacramento, sino la cosa significada y no contenida, y tal cosa no la produce sacramento alguno; pero tiene otra contenida y significada que produce como se dirá (al 5.º) El Maestro de las Sentencias empero (Sent. 4, dist. 26), habla de la cosa no contenida, pues opinaba que no había cosa alguna contenida en este sacramento.

Al 5.º que tambien en este sacramento hay aquellas tres cosas: puesto que el sacramento resulta únicamente de los actos que aparecen exteriormente; mas la cosa y el sacramento es la obligacion que nace entre el hombre y la mujer por consecuencia de estos actos; y la cosa última contenida, es el efecto de este sacramento (2); y la no contenida, es la cosa que el Maestro de las Sentencias determina (ibid).

**ARTICULO II. — Este sacramento debió ser instituido ántes del pecado?**

1.º Parece que el matrimonio no debió instituirse ántes del pecado; porque aquello, que es de derecho natural, no necesita institucion. Es así que el matrimonio es derecho natural, como consta de lo dicho (C. 41, a. 1). Luego no debió ser instituido.

2.º Los sacramentos son ciertas medicinas contra la enfermedad del pecado. Pero la medicina no es preparada sino para la enfermedad. Luego no debió instituirse ántes del pecado.

3.º Para lo mismo basta una sola institucion. Pero el matrimonio fue instituido tambien despues del pecado como se dice (Sent. 4, dist. 26). Luego no lo fue ántes del pecado.

4.º La institucion de un sacramento,

debe provenir de Dios. Pero ántes del pecado las palabras que pertenecen al matrimonio no han sido dichas determinadamente por Dios, sino por Adán; y aquellas palabras que Dios dijo, (Gen. 1, 22): *creced y multiplicaos*, fueron dichas tambien á los animales entre los que no hay matrimonio. Luego el matrimonio no fue instituido ántes del pecado.

5.º El matrimonio es sacramento de la nueva ley; y los sacramentos de la nueva ley, traen su origen de Cristo. Luego no debió ser instituido ántes del pecado.

Por el contrario, dicese (Matth. 19, 4): *¿no habeis leído que el que hizo al hombre desde el principio, macho y hembra los hizo?*

Ademas: el matrimonio está instituido para la procreacion de la prole. Pero ántes del pecado era necesario al hombre la procreacion de la prole. Luego debió instituirse el matrimonio ántes del pecado.

**Conclusion.** [1] *El matrimonio, segun que se ordena á la procreacion de la prole, fué instituido ántes del pecado.* [2] *Segun que suministra un remedio contra la herida del pecado, fué instituido despues del pecado en la ley natural.* [3] *Segun la determinacion de las personas, tuvo su institucion en la ley de Moisés.* [4] *Segun que representa el misterio de la union de Cristo con su Iglesia, tuvo su institucion en la nueva Ley, y segun esto es sacramento de la misma.* [5] *En cuanto á otras ventajas, tiene su institucion en la ley civil.*

Responderémos, que la naturaleza inclina al matrimonio proponiéndose algun bien, que varía segun los diversos estados de los hombres, y por eso conviene que segun aquel bien sea diversamente establecido en los diversos estados de la humanidad. Y por esto el matrimonio segun que se ordena á la procreacion de la prole que era necesaria áun no existente el pecado, fué instituido ántes del pecado; mas segun que suministra un remedio contra la herida del pecado, fué instituido despues del pecado en tiempo de la ley natural: segun la determinacion de las personas (3) tuvo su institucion en

(1) Por esto dijo el Apóstol: *Este sacramento es grande; mas no algo en Cristo y en la Iglesia.* (Ephes. v, 32).

(2) Que no es otro que la gracia peculiar que reciben los

que dignamente contraen el matrimonio.

(3) Por estas determinaciones entiende el Santo Doctor las disposiciones del derecho divino positivo, que fueron dadas



la ley de Moisés; segun que representa el misterio de la union de Cristo con su Iglesia, tuvo su institucion en la nueva ley (1); y segun esto es sacramento de la nueva ley. En cuanto á otras ventajas que son consiguientes al matrimonio, como la amistad y los mútuos servicios que se hacen los cónyuges, tiene su institucion en la ley civil. Pero como es propio de la razon del sacramento que sea signo y remedio, por eso le compete la naturaleza del sacramento relativamente á lo que fué bajo la ley antigua y bajo la nueva; mas por relacion á su institucion primitiva, no era más que un deber natural, y en cuanto á la última, un deber civil.

Al argumento 1.º dirémos, que las cosas que son en general de derecho natural, necesitan de institucion en cuanto á su determinacion la que compete de diverso modo, segun los diversos estados; como es de derecho natural que se castiguen los maleficios; pero la aplicacion de una pena á tal ó cual culpa, se hace por la determinacion del derecho positivo.

Al 2.º que el matrimonio no es únicamente un remedio contra el pecado, sino que es principalmente un deber de naturaleza, y en este concepto fué instituido ántes del pecado, más no segun que es para remedio.

Al 3.º que, segun las diversas cosas que es preciso determinar en el matrimonio, no hay inconveniente que tuviera diversas instituciones; y así aquella diversa institucion no se refiere á la misma cosa bajo el mismo concepto (2).

Al 4.º que el matrimonio; fué instituido por Dios, ántes del pecado, cuando formó á la mujer de una costilla del hom-

bre, para servirle de auxilio, y les dijo: *Creced y multiplicaos*, lo que aunque tambien lo dijera á los otros animales, no fué sin embargo cumplido por estos del mismo modo, como por los hombres. En cuanto á Adán, pronunció las palabras que dijo inspirado por Dios, para dar á entender que la institucion del matrimonio fué hecha por Dios.

Al 5.º que en cuanto el matrimonio es un sacramento de la ley nueva, no fué instituido ántes de Cristo como resulta de lo dicho.

ARTÍCULO III.—El matrimonio confiere la gracia? (3)

1.º Parece que el matrimonio no confiere la gracia, porque segun Hugo (De sacram. l. 1, p. 9, c. 2): « los sacramentos confieren la gracia invisible por la » santificacion ». Pero el matrimonio no tiene santificacion alguna que sea de su esencia. Luego no se confiere la gracia en el mismo.

2.º Todo sacramento que confiere la gracia, la confiere por la materia y por su forma. Pero los actos que son la materia en este sacramento no son causa de la gracia, porque esto sería incurrir en la herejía de Pelagio, esto es, que nuestros actos son causa de la gracia; tampoco las palabras de los que expresan el consentimiento son causa de la gracia, porque por ellas no se hace santificacion alguna. Luego en el matrimonio no se da la gracia de modo alguno.

3.º La gracia ordenada á la curacion de la herida del pecado es necesaria á todos los que están heridos del pecado.

por Moisés, en nombre de Dios, al pueblo judaico. Las disposiciones á que el Angélico alude, son las consignadas en el capítulo 18 del Levítico, segun las cuales no podian contraer matrimonio las personas que se hallaban dentro de los primeros grados de consanguinidad y afinidad.

(1) A la dignidad de sacramento parece fué elevado el matrimonio por nuestro Señor, cuando bendijo las bodas de Caná.

(2) Conforme con esto y concretando más su pensamiento, dice el Sauto en otra parte (Sent. iv, dist. 34, C. 1, a. 1): *El matrimonio en cuanto es un deber de la naturaleza, está instituido por el derecho natural; en cuanto es deber de la sociedad, lo está por derecho civil; y en cuanto es sacramento, lo está por derecho divino.*

(3) En el cuerpo de este artículo enseña el Santo que es más probable que confiera gracia el matrimonio, que no el que no la confiera. Pero téngase presente que el Santo Doctor, siguiendo al Maestro de las Sentencias, habla de la gracia específica que confiere el matrimonio, diferente, segun los escolásticos, de la conferida por los demas Sacramentos. Qué gracia sea esa, los teólogos posteriores dicen que es la medicinal;

y que de ella, como de remedio contra la concupiscencia en el matrimonio, es de la que dice el Santo que es más probable que se confiera. Pero aparte de esta interpretacion, tenemos que nuestro Angélico corrigió en la Suma algunas cosas, que ántes escribía, comentando al Maestro de las Sentencias; y advertido tenemos que el Suplemento de la Suma esta tomado de aquellos escritos. Pues bien, en la Suma, 2.º-2.ª c. 100, a. 2, al 6.º expresamente reprueba Santo Tomás la sentencia de los que niegan que se confiera gracia en el matrimonio. Por consiguiente el gran Doctor defendió lo que despues el Tridentino ha definido como de fe, declarando que el matrimonio confiere gracia, puesto que es Sacramento. Si lo es (Véase Ferrone De Matr. cap. 1.º n. 20 y 21) confiere la gracia á los que dignamente le reciben, como consta de los cánones 6.º, 7.º y 8.º de la sesion 7.ª Véase principalmente lo que dice el cánón 1.º de la sesion 24. *Si alguno dijere que el Matrimonio no es verdadero y propiamente uno de los siete Sacramentos de la Ley evangélica, instituido por nuestro Señor, sino que lo fue por los hombres de la Iglesia; y que no confiere la gracia; sea escómulgado,*

Pero en todos se encuentra la herida de la concupiscencia. Si pues en el matrimonio se diera la gracia contra la herida de la concupiscencia, todos los hombres deberían contraer matrimonio, y sería muy necio el abstenerse de él.

4.º La enfermedad no recibe el medicamento de aquello de que recibe su intensidad. Pero la concupiscencia recibe la intensidad por medio del matrimonio porque, como dice el Filósofo (*Ethic. l. 3, cap. ult.*): « el apetito de la concupiscencia es insaciable, y aumenta por la operacion congruente ». Luego parece que en el matrimonio no se confiera el remedio de la gracia contra la concupiscencia.

Por el contrario, la definicion y lo definido deben convertirse ó *ser recíprocos*; y en la definicion del sacramento entra la causalidad de la gracia. Luego siendo el matrimonio un sacramento será causa de la gracia.

Ademas, dice San Agustin (*lib. De bono viduit. c. 8, y sup. Gen. ad litt. l. 9, c. 7*), que « el matrimonio es para remedio del enfermo ». Pero no es para remedio sino en cuanto tiene alguna eficacia. Luego tiene algo de eficacia para reprimir la concupiscencia. Mas esta no se reprime sino por la gracia. Luego en él se confiere la gracia.

*Conclusion. El matrimonio que se contrae en la fe de Cristo, confiere la gracia que ayuda para cumplir aquellas cosas propias del matrimonio.*

Responderémos, que acerca de este punto hubo tres opiniones. Porque algunos dijeron que el matrimonio de ningun modo es causa de la gracia, sino únicamente un signo. Mas esta opinion es insostenible, porque en este caso en nada sería superior á los sacramentos de la antigua ley. Y por lo tanto no habría razon alguna para enumerarle entre los sacramentos de la ley nueva; porque no basta decir que suministra un remedio satisfaciendo la concupiscencia por temor de que no caiga en el pecado si se la comprime con exceso, puesto que ha producido el mismo efecto bajo la ley antigua segun la misma naturaleza del acto. Por esto, pues, otros dijeron que se confiere allí la gracia en orden á la separacion de lo malo, puesto que escusa de pe-

cado al acto que lo sería sin el matrimonio. Mas esto sería muy poco, porque tambien tuvo este efecto bajo la ley antigua; y por tanto dicen que hace separarse del mal en cuanto restringe la concupiscencia, impidiéndola salir fuera de los bienes del matrimonio; mas por aquella gracia no se presta auxilio alguno para obrar bien. Esta opinion no puede prevalecer, porque la misma gracia es la que impide el pecado y la que inclina al bien, como es el mismo el calor que quita el frio y el que calienta. Por lo cual otros dicen, que *el matrimonio en cuanto es contraido en la fe de Cristo, tiene la virtud de conferir la gracia que ayuda á hacer las cosas que se requieren en el matrimonio*; y esto es más probable, puesto que todas las veces que el hombre recibe de Dios una facultad, le son dados los auxilios por medio de los que pueda usar convenientemente de ella; como se ve que á todas las potencias del alma corresponden algunos miembros del cuerpo, por cuyo medio pueden manifestar sus actos. Luego dándose en el matrimonio al hombre por institucion divina la facultad de usar de su mujer para la procreacion de la prole, dásele tambien la gracia sin la cual no podría hacer esto convenientemente; como se ha dicho igualmente sobre la potestad del orden (*C. 35, a. 1*): y así esta gracia dada es la última cosa contenida en este sacramento.

Al argumento 1.º dirémos, que como el agua del bautismo tiene por el contacto de la carne de Cristo la virtud de *tocar el cuerpo y purificar el corazon*, así el matrimonio confiere la gracia, puesto que Cristo le ha representado en su pasion, y este efecto no resulta principalmente de alguna santificacion del sacerdote.

Al 2.º que así como el agua del bautismo con la forma de las palabras, no obra inmediatamente para producir la gracia, sino para imprimir el carácter; así los actos exteriores y las palabras expresadas para el consentimiento producen un lazo que es el sacramento del matrimonio, y este lazo obra dispositivamente para la gracia por virtud de la divina institucion.

Al 3.º que aquella razon sería procedente sino se pudiera emplear un reme-

dio más eficaz contra el mal de la concupiscencia; mas los que no contraen matrimonio emplean mejor remedio, por las obras espirituales y la mortificación de la carne.

Al 4.º que contra la concupiscencia puede emplearse el remedio de dos modos: 1.º de parte de la misma concupiscencia, para que sea reprimida en su raíz; y así el matrimonio, presta el remedio por la gracia que en él es dada. 2.º de parte del acto mismo y esto de dos maneras: 1.ª para que el acto á que inclina la concupiscencia nada tenga exteriormente de vergonzoso; y esto se obtiene por los bienes del matrimonio que honestan la concupiscencia carnal; 2.ª porque cuando la concupiscencia se satisface en el acto del matrimonio, no incita á otros goces carnales. Por lo cual dice el Apóstol (I Cor. 7, 9): *vale más casarse que quemarse*. Porque aunque las obras que tienen afinidad con la concupiscencia sean propias para aumentarla, sin embargo, según que son ordenadas por la razón, la reprimen, porque de actos semejantes resultan disposiciones y hábitos semejantes.

ARTÍCULO IV.—*Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimonii.* (1)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd carnalis commixtio sit de integritate matrimonii. In ipsa enim institutione matrimonii dictum est (Gen. II, 24): *Erunt duo in carne una*. Sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem. Ergo est de integritate matrimonii.

2. Præterea, illud quod pertinet ad sacramenti significationem, est de necessitate sacramenti, ut prædictum est (art. 2 huj. quæst. et quæst. IX, art. 1). Sed carnalis commixtio pertinet ad significationem matrimonii, ut in littera dicitur (Sent. IV, dist. 26). Ergo est de integritate sacramenti.

3. Præterea, hoc sacramentum ordinatur ad conservationem speciei. Sed conservatio speciei non potest fieri sine carnali commixtione. Ergo est de integritate sacramenti.

4. Præterea, matrimonium est sacra-

mentum, secundùm quòd remedium contra concupiscentiam præstat: de quo dicit Apostolus (I. Corinth. VII, 9), quòd *melius est nubere quàm uri*. Sed hoc remedium non præstat his qui carnaliter non commiscetur. Ergo idem quòd priùs.

Sed *contra*, in paradiso fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

Præterea, sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat. Sed sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in littera dicitur (Sent. IV, dist. 26). Ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

Conclusio. *Carnalis commixtio non ad primam, sed ad secundam spectat matrimonii perfectionem, tanquam ejus operatio sive usus.*

Respondeo dicendum quòd duplex est integritas: una, quæ attenditur secundùm perfectionem primam, quæ consistit in ipso *esse rei*; alia, quæ attenditur secundùm perfectionem secundam, quæ consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quædam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideò erit carnalis commixtio de secunda (integritate matrimonii et non de prima) (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Adam exposuit integritatem matrimonii quantum ad utramque perfectionem, quia res ex suo actu innotescit.

Ad *secundum* dicendum, quòd significatio rei contentæ est de necessitate sacramenti, et ad hanc significationem non pertinet carnalis commixtio, sed ad rem non contentam, ut ex dictis patet (quæst. XLII, art. 1 ad 4 et 5).

Ad *tertium* dicendum, quòd res non pervenit ad finem suum nisi per actum proprium. Unde ex hoc quòd finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione; oportet quòd sit de integritate secunda, et non de prima.

Ad *quartum* dicendum, quòd ante commixtionem carnalem est matrimonium in remedium ex gratia quæ in eo datur, quamvis non ex actu, qui pertinet ad integritatem secundam.

(1) Responsio negativa eerta est, nam essentia matrimonii consistit in vinculo conjugali, quod nunquam per se solvi potest.

(2) Hinc concludendum quòd validè et licitè contrahi possit cum pacto continentie, sine intentione prolis et remedii concupiscentie, ut patet exemplo B. Virginis et S. Josephi.

## CUESTION XLIII.

### Del matrimonio en cuanto á los esponsales.

Tratarémos ahora del matrimonio considerado en absoluto; y 1.º de los esponsales; 2.º de la naturaleza del matrimonio; 3.º de su causa eficiente, es decir, el consentimiento; 4.º de sus bienes; 5.º De sus impedimentos; 6.º de las segundas nupcias; 7.º de ciertas cosas anejas al matrimonio.

Respecto á lo primero resolverémos tres puntos: 1.º Qué son los esponsales?—2.º Quienes pueden contraer esponsales?—3.º Pueden dirimirse los esponsales?

#### ARTÍCULO I. — Los esponsales son la promesa de futuras nupcias?

1.º Parece que no se dice convenientemente que los esponsales son la promesa de las futuras nupcias, como consta de las palabras del Papa Nicolás I (in resp. ad consulta Bulgar. c. 3): (1) porque como dice San Isidoro (Etym. l. 9, c. 8), « es alguno esposo, no porque promete, » sino porque se obliga y da fiadores ». Pero la palabra esposo (sponsus) viene de la de esponsales. Luego se dicen malamente promesa.

2.º Cualquiera que promete alguna cosa, debe ser compelido á cumplirla. Pero los que contrajeron esponsales, no son compelidos por la Iglesia á cumplir el matrimonio. Luego los esponsales no son una promesa.

3.º En los esponsales, no solamente hay á veces una promesa, sino que se añade el juramento y algunas arras. Luego parece que no solo debieron ser definidos por la promesa.

4.º Los matrimonios deben ser libres y absolutos. Y los esponsales se hacen á veces bajo alguna condicion, áun de recibir dinero. Luego no se dicen convenientemente promesa de nupcias.

5.º La promesa que es de cosas futuras es vituperada (Jac. 4). Mas acerca de los sacramentos no debe haber cosa vituperable. Luego no debe hacerse una promesa de futuras nupcias.

6.º Nadie se dice esposo sino por los esponsales. Pero alguno se dice esposo, por las nupcias presentes, como se dice en la letra (Sent. 4, dist. 27). Luego los esponsales no siempre son la promesa de futuras nupcias.

Conclusion. *El consentimiento en la cópula conyugal por palabras de futuro no produce el matrimonio, sino la promesa de matrimonio; y á esta promesa se llama « esponsales (à spondendo) ».*

Responderémos, que el consentimiento en la cópula conyugal por palabras de futuro, no produce el matrimonio, sino la promesa de matrimonio: y esta promesa se dice esponsales (de spondendo); como indica San Isidoro (ibid). Porque ántes del uso de las tablas (2) se daban recíprocamente cauciones de matrimonio, segun las que se comprometían entre sí á consentir en el derecho matrimonial, y se daban fiadores. Esta promesa se hace de dos modos, absolutamente y bajo condicion. En absoluto de cuatro maneras: 1.ª por una simple promesa, cuando se

(1) Otros teólogos y el mismo San Alfonso entre ellos, definen los esponsales: *Promesa voluntaria, deliberada y mutua, expresada con algun signo sensible, de futuro matrimonio entre personas hábiles, segun derecho.* (lib. vi, n. 831 — Gury De Mat. cap. 1.º n. 722). La definicion, sin embargo, de nuestro Angélico, tomada del pontífice San Nicolás I, nos parece más adecuada, pues se limita á definir y no á explicar las condiciones que los esponsales deben tener, segun se observa en la defi-

nicion preinserta.

(2) Había entre los romanos la costumbre de llevar un registro de los matrimonios contraídos, aunque esto no era siempre necesario, segun la Serna (título 10, de las Nupcias, lib. 1.º de las Instit. de Justiniano). A la insercion en ese registro llamado en latin *nuptiales tabulae*, es á lo que alude el Santo Doctor en este pasaje.

dice, *te recibiré por mia* y viceversa; 2.<sup>o</sup> dando arras esponsalicias, como dinero ó cosa semejante; 3.<sup>o</sup> por la entrega de un anillo, como arras; 4.<sup>o</sup> interviniendo juramento. Si se hace dicha promesa bajo condicion, debe distinguirse, porque ó es condicion honesta, como cuando se dice, *te recibiré por mia, si agrada á tus padres*, y entónces cumplida la condicion la promesa obliga, y no cumpliéndose no subsiste la promesa, ó bien la condicion es deshonesta, y esto en dos sentidos, porque ó es contraria á los bienes del matrimonio, como si se dijera: *te recibiré por mia, si te haces estéril por medio de venenos*, y entónces no se contraen esponsales, ó no es contraria á los bienes del matrimonio, como si se dijera: *te recibiré por mia con tal de que consientas mis hurtos*, y entónces la promesa subsiste, pero debe destruirse la condicion.

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos que los mismos esponsales y la donacion de los esposos son la confirmacion de la promesa, así que de esto toma su denominacion, como de lo que es más perfecto.

Al 2.<sup>o</sup> que por tal promesa se obliga uno á otro para contraer matrimonio: y peca mortalmente no cumpliendo lo prometido, á no intervenir impedimento legítimo; y segun esto la Iglesia obliga, imponiendo penitencia por el pecado. Sin embargo, en el tribunal contencioso no es compelido, porque los matrimonios obligados acostumbraron á tener malos éxitos, á no ser que interviniera un juramento, porque entónces debe ser obligado el que prometió, como algunos dicen, aunque otros no son de este parecer por la causa dicha, principalmente si se teme la muerte violenta en la mujer.

Al 3.<sup>o</sup> que *aquellas cosas no son añadidas sino para confirmar la promesa; luego no son otra cosa que la promesa.*

(1) De lo expuesto por el Santo en este artículo se infiere que los esponsales, para su validez, necesitan tener las condiciones que en la definicion de San Alfonso se enumeran. Deben ser, pues, 1.<sup>o</sup> voluntarios, con exclusion de toda violencia engaño ó miedo: 2.<sup>o</sup> deliberados, con aquella reflexion ó conocimiento que al ménos se requiere para el pecado mortal, aunque nuestro Angélico, en el artículo siguiente, exija alguna mayor deliberacion: 3.<sup>o</sup> mutuos, porque es un contrato y contrato oneroso por añadidura: 4.<sup>o</sup> expresado con *algun signo sensible*, en lo cual no se exige que sea de palabra, que el mudo no puede pronunciar, ni oír puede el sordo, sino que es suficiente cualquier señal exterior que revele lo prometido y la mutua aceptacion de la promesa: 5.<sup>o</sup> de futuro matrimonio,

Al 4.<sup>o</sup> que esa condicion que se añade, no quita la libertad al matrimonio; porque si es deshonesta debe rechazarse; y si honesta, ó se refiere á los bienes en absoluto, como si se dijera: *te recibiré por esposa si agrada á mis padres*, y esta condicion no quita la libertad de los esponsales, sino que la añade la honestidad ó se refiere á las cosas útiles, como si se dijera: *haré alianza contigo, si me das tal suma*; y entónces esta condicion, no es puesta como para vender el consentimiento del matrimonio, sino que se entiende como promesa de dote, por lo que el matrimonio no pierde la libertad. A veces tambien se pone la condicion de dinero, por modo de castigo, y entónces como los matrimonios deben ser libres, tal condicion no es subsistente, ni puede exigirse aquella pena, de aquel que no quiere cumplir el matrimonio.

Al 5.<sup>o</sup> que el Apóstol Santiago no tiene intencion de prohibir en absoluto que alguno haga promesa acerca de las cosas futuras, sino que no prometa, como si tuviera la seguridad de vivir. Así enseña que se debe añadir la condicion, *si Dios lo quiere*, la que, aunque no se espere por palabras, debe tenerse, sin embargo, en el corazon.

Al 6.<sup>o</sup> que en el matrimonio puede considerarse la union misma matrimonial y su acto; y de la promesa de la primera cosa para el futuro se dice esposo, proveniente de los esponsales contraidos por palabras de futuro; y de la promesa de la segunda, se dice alguno esposo, aún cuando es contraido el matrimonio por palabras de presente, porque por esto mismo se promete el acto del matrimonio. Sin embargo, por la primera promesa se llaman propiamente esponsales, que son ciertas cosas sacramentales del matrimonio, como el exorcismo respecto del bautismo (1).

porque si bien los canonistas distinguen esponsales de presente y esponsales de futuro matrimonio, siguiendo la doctrina de Gregorio IX (in cap. 31 de Sponsal) por esponsales de presente entienden sin embargo, el matrimonio llamado *rato*, al cual se equipara en sus efectos: 6.<sup>o</sup> por fin, la última condicion es que sea *entre personas hábiles*, ó sea que tengan la suficiente aptitud para poder *válida y licitamente* contraer. A la explicacion minuciosa de cada una de estas condiciones consagran los teólogos y canonistas, lo mismo que el derecho, larguísimos é importantes tratados. Para conclusion y como apéndice indispensable hoy, que debe tenerse presente en España en lo relativo á esponsales, añadiremos una disposicion de nuestro moderno derecho, que en el fondo no es más

**ARTÍCULO II. — La edad de siete años ha sido convenientemente asignada para contraer esponsales (1)?**

1.º Parece que no haya sido convenientemente asignada la edad de siete años para contraer esponsales; porque el contrato que puede ser hecho por otros, no requiere la discrecion en aquellos á los que pertenece. Pero los esponsales pueden hacerse por los padres, ignorándolo ambos interesados en ellos. Luego pueden ser hechos tanto ántes de los siete años, como despues.

2.º Así como para el contrato de los esponsales se requiere algun uso de la razon, así para consentir en el pecado mortal. Pero, como refiere San Gregorio (Dialog. 4, c. 18), un niño de cinco años fue muerto por el diablo á causa del pecado de blasfemia. Luego tambien ántes de los siete años pueden contraerse los esponsales.

3.º Los esponsales se ordenan al matrimonio. Y en el matrimonio no se asigna un tiempo para la niña y para el niño. Luego ni en los esponsales debe asignarse la edad de los siete años para unos y otros.

4.º Algunos pueden contratar los esponsales desde el momento que les puede agradar las futuras nupcias. Pero se ven signos de esta disposicion en los niños ántes de los siete años. Luego, ántes de este tiempo pueden contraer esponsales.

5.º Si algunos ántes de los siete años contraen esponsales, y despues de los siete, y ántes de la pubertad, contraen por palabras de presente, se reputa haber entre ellos esponsales. Mas esto no tiene lugar por el segundo contrato; por-

que entonces no se proponen contraer esponsales, sino el matrimonio. Luego es por el primero, y por tanto, pueden contraer esponsales ántes de los siete años.

3.º En las cosas que comunmente son hechas por muchos, lo que falta al uno es suplido por el otro; como se ve en los que arrastran una embarcacion. Pero el contrato de esponsales es cierta accion comun entre los contrayentes. Luego si uno es puber puede contraer esponsales con una niña que no tiene siete años, porque lo que á uno le falta de tiempo, le sobra al otro.

7.º Si algunos cerca de la edad de la pubertad, aunque ántes de ella, contraen por palabras de presente, se reputa que hay matrimonio entre ellos. Luego por igual razon si ántes de los siete, con tal de que próximos á dicha edad contraigan por palabras de futuro, se reputará que hay entre ellos esponsales.

*Conclusion. Puede el hombre en el fin del primer setenio contraer esponsales, como puede contraer matrimonio al fin del segundo, y obligarse civilmente al fin del tercero.*

Responderémos que los siete años es la época determinada razonablemente por el derecho para contraer los esponsales, puesto que siendo estas ciertas promesas de cosas futuras, segun lo dicho (a. 1), es preciso que sean hechas por los que pueden prometer de algun modo, cosa que no pertenece sino á aquellos que tienen alguna prevision de las cosas futuras, la cual requiere el uso de la razon, respecto de lo que se advierten tres grados segun el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 4.). 1.º Cuando uno no entiende por sí, ni puede aprender de otro. 2.º Es el estado por el

que una garantía de la 4.ª de las condiciones enunciadas.

Por una ley de Carlos III de 1776 y otra de Carlos IV de 1803 (insertas en la Novísima Recopilacion, leyes 6.ª y 18 del título 2.º libro 10) se prohibe admitir en los tribunales, como esponsales válidos, aquellos que fueren celebrados sin el consentimiento paterno y no estuviesen redactados en forma de escritura pública. No contento con esto, el legislador impuso la pena de destierro al párroco ó prelado que admitiesen la validez del contrato de esponsales, que fuere solo de palabra entre los cónyuges. Los grandes abusos á que daban margen los contratos de mera palabra, exigían ciertamente algun remedio y en este concepto merecen disculpa las precedentes disposiciones. Pero nuestros legisladores, sobre quienes influía demasiado el espíritu regalista de la época, en vez de acudir á Roma pidiendo esa modificacion en asunto tan vital como el Matrimonio, constituyéronse en reformadores del derecho canónico, dando las citadas leyes, que fueron acompañadas de sancion tan dura como insostenible. Pero lo que

nuestros legisladores debieron tener presente hace un siglo eso ha hecho despues la S. C. del Concilio, dando sancion canónica á esas disposiciones civiles, y prescribiendo su observancia en los dos fueros, como se ve en la respuesta dada al Ilmo. Sr. Obispo de Plasencia, en 31 de Enero de 1880.

(1) Esta es una cuestion más teorica que práctica; pues en España, segun se ha observado en la nota precedente, el caso ese apenas puede darse nunca, pues no habría padres que se prestan á dar su consentimiento á sus hijos de siete años. Pero siguiendo las disposiciones canónicas generales, el Santo Doctor prueba en este artículo que á los siete años pueden celebrarse esponsales. Excepciones de esta regla son aquellos niños en que la razon y la malicia se adelantan á la edad, ó por el contrario, se retardan. En el primer caso se necesita justificar que había reflexion suficiente para contraer; y en el segundo se reputa válido el contrato, si no se prueba que en aquella edad no tenían aún los contrayentes el uso de la razon.

cual el hombre puede aprender de otro, pero que no se basta por sí mismo para considerar y entender. 3.º Es cuando el hombre puede ya conocer por otros y considerar por sí mismo. Y puesto que la razon se fortalece poco á poco en el hombre, segun que se calman el movimiento y fluidez de los humores; por eso obtiene el hombre el primer estado de la razon ántes de los siete años primeros; y por esta causa en aquel tiempo nadie es apto para contratar ni áun para celebrar esponsales. Al segundo estado comienza á llegar al fin del primer setenio, desde cuya época se mandan los niños á la escuela. Al tercer estado empieza á llegar al fin del segundo setenio, relativamente á las cosas que pertenecen á su persona, en la que su razon natural se fortifica; mas respecto de las que están fuera de él, al fin de su tercer setenio. Y por eso ántes del primer setenio no es apto el hombre para contrato alguno, pero *al fin del primer setenio comienza á serlo para prometer algo para lo futuro*, principalmente sobre las cosas á que más le inclina la razon natural; mas no para obligarse con vinculo perpétuo, porque áun no tiene una voluntad segura: y por tanto, *en este tiempo pueden contraerse los esponsales. Mas al fin del segundo setenio ya puede obligarse sobre las cosas que pertenecen á su persona, á la religion ó al matrimonio. Despues del tercer setenio puede tambien obligarse respecto de todas las demas*; y segun las leyes se le da la potestad de disponer de sus bienes despues de haber cumplido los 22 años.

Al argumento 1.º dirémos que, si ántes de los años de la pubertad se hacen contratos de esponsales por otro, ámbos ó uno de ellos pueden reclamar; por consiguiente no ha existido acto alguno, ni por ello se contrae afinidad alguna. Así pues, los esponsales que se contraen entre algunos por otras personas, tienen validez en cuanto aquellos entre los que son contraidos, llegando á la edad debida, no reclaman, pues se entiende que consienten en lo que los otros hicieron.

Al 2.º que algunos dicen, que aquel niño, de que habla San Gregorio, no fué condenado ni pecó mortalmente; sino que aquella vision tuvo lugar, para contristar al padre, que había pecado en su

hijo, no corrigiéndole. Mas esta opinion es espresamente contraria á la intencion de San Gregorio, que dice (ibid.), que « el padre del niño, descuidando el alma » del hijo párvulo, educó un gran peccador para las llamas del infierno ». Así pues, debe decirse que para el peccado mortal basta tambien el consentimiento en el presente; mas en los esponsales el consentimiento es para lo futuro; y mayor discrecion de la razon se requiere para proveer á lo futuro, que para consentir en un solo acto presente. Y por tanto, ántes puede pecar el hombre mortalmente, que puede obligarse á algo para el porvenir.

Al 3.º que en el tiempo, en que se puede contraer matrimonio, se requiere no solamente la disposicion por parte del uso de la razon, sino tambien por parte del cuerpo, que debe ser apto para la generacion. Y como la niña á los doce años puede ser apta para la generacion, en tanto que los muchachos no lo son, sino á fin del segundo setenio, segun dice el Filósofo (De histor. anim. l. 7), como reciben, sin embargo, á la vez el uso de la discrecion, que es la que únicamente se requiere en los esponsales; por eso se determina para ámbos respecto de los esponsales la misma edad; mas no para el matrimonio.

Al 4.º que aquella complacencia que se halla en los niños ántes de los siete años no procede del perfecto uso de la razon, puesto que áun no son susceptibles de razon, sino más bien proviene del movimiento de la naturaleza, que de la razon misma. Y por tanto no basta tal complacencia para contraer esponsales.

Al 5.º que aunque por el segundo contrato en aquel caso no hagan matrimonio; sin embargo, manifiestan que ratifican su primera promesa, y por tanto, el contrato anterior recibe su firmeza del segundo.

Al 6.º que los que arrastran una embarcacion, obran al modo de una sola causa; y así lo que falta al uno puede suplirse por el otro. Pero los que contraen esponsales obran como distintas personas, puesto que los esponsales no pueden tener lugar sino entre dos; luego requiérese en ámbos suficiencia para contratar, y de consiguiente el defecto de uno es impedi-

mento para los esponsales, y no puede suplirse por el otro.

Al 7.º que en los esponsales tambien sucede lo mismo : si los contrayentes tienen próximamente la edad de siete años, el contrato de esponsales tiene validez, porque segun el Filósofo (Phys. l. 2, t. 56), « cuando falta poco de una cosa, parece como si nada faltase ». Esta proximidad es determinada por algunos dentro de los seis meses. Pero es mejor que sea determinada segun la condicion de los contrayentes, porque en algunos se adelanta más que en otros el uso de la razon.

**ARTICULO III. — Pueden dirimirse los esponsales ?**

1.º Parece que no pueden dirimirse los esponsales, entrando alguno de los contrayentes en religion ; porque yo no puedo lícitamente hacer obligacion á otro del dinero que he prometido á alguno. Pero aquel que contrae esponsales, promete su cuerpo á la mujer. Luego no puede ofrecerse á Dios para más adelante en religion.

2.º Parece que no deben dirimirse, cuando alguno de los contrayentes se traslada á un país muy lejano ; porque en la duda siempre debe elegirse la parte más segura ; y lo más seguro sería aguardarle. Luego está obligado á esperarle.

3.º Parece que no se diriman por la enfermedad en que alguno cae despues de contraidos los esponsales, porque nadie debe ser castigado por una pena ó desgracia. Es así que el varon que enferma es castigado, porque se le priva del derecho que tenía sobre aquella que le había sido prometida. Luego por la enfermedad corporal no deben dirimirse los esponsales.

4.º Parece que ni por causa de la afinidad sobreviniente, como si el esposo tuviera relaciones carnales, con una parienta de su prometida ; puesto que en este caso la prometida sería castigada por el pecado de su prometido, lo cual no es conveniente.

5.º Parece que no puedan desligarse el uno del otro entre sí ; porque habría gran ligereza en contraer primero y despues volverse de lo dicho. Pero tales cosas no deben ser consentidas por la Iglesia. Luego, etc.

6.º Parece que ni á causa de la fornicacion de alguna de las dos partes ; porque por los esponsales no recibe uno todavía la potestad sobre el cuerpo de otro ; y así parece que en nada pequen el uno contra el otro, á ménos que no fornicquen entre sí durante este tiempo. Luego los esponsales no deben ser dirimidos por esto.

7.º Parece que ni por el contrato hecho con otra por palabras de presente, puesto que la venta segunda no deroga la primera. Luego ni el segundo contrato puede derogar el primero.

8.º Ni por falta de la edad parece que puedan dirimirse ; porque lo que no existe, no puede disolverse. Es así que ántes de determinada edad no hubo esponsales. Luego no pueden ser dirimidos.

**Conclusion.** *En los ocho casos dichos se disuelven los esponsales, aunque diversamente y segun el juicio de la Iglesia.*

Responderémos, que en todos los casos antedichos se disuelven los esponsales contraidos ; pero de diverso modo ; porque en los dos casos, es decir, cuando alguno se refugia en la religion, y cuando una de las partes contrata con otro *por palabras de presente*, los esponsales se dirimen de derecho, pero en los demas casos deben dirimirse segun el juicio de la Iglesia.

Al argumento 1.º dirémos, que tal promesa se destruye por la muerte espiritual, puesto que es espiritual únicamente, como se dirá (C. 41, a. 2).

Al 2.º que aquella duda proviene de que una de las dos partes no se presenta en el tiempo marcado para llevar á cabo el matrimonio. Por lo cual, si de parte de ella no hay falta para que se realice el matrimonio, puede lícitamente casarse con otro sin pecado alguno. Mas si él es causa de que el matrimonio no haya podido tener lugar, debe hacer penitencia, por el pecado de haber roto la promesa ó el juramento, si hubiera intervenido ; y puede contraer con otra, si quiere, á juicio de la Iglesia.

Al 3.º que si ántes de contraido el matrimonio alguno de los dos esposos cae en grave enfermedad, que destruye su salud ó le debilita en extremo (como la epilepsia ó la parálisis) ; ó queda deforme (como por la abscision de la nariz ó de



las órbitas de los ojos ú otra cosa análoga), ó que sea contraria al bien de la prole (como la lepra que suele inficionarla), pueden dirimirse los esponsales, por el temor de que se desagraden entre sí, y que el matrimonio así contraído tenga mal resultado. Ni alguno es castigado por una pena, sino que de ella reporta un daño, lo cual no es inconveniente.

Al 4.º que si el esposo conoció á la consanguínea de la esposa, ó al contrario, entonces deben dirimirse los esponsales; y para establecer el hecho basta la sola fama á causa del escándalo que debe evitarse: porque las causas que deben producir sus efectos en lo futuro, son impedidas de sus efectos, no solamente por lo que existe, sino por lo que debe suceder. Por lo tanto, así como la afinidad, si existiera al tiempo del contrato de los esponsales impediría este contrato, así si interviene ántes del matrimonio, que es cierto efecto de los esponsales, el primer contrato es impedido por su efecto. Y en esto á nadie se perjudica, ántes bien se le hace favor; porque se le separa de quien se ha hecho odioso á Dios por causa de la fornicacion.

Al 5.º que algunos no admiten este caso; pero contra esta opinion están la Decretal (cap. *Præterea hi*, De sponsab. et matrim.) que dice espresamente: « á » imitacion de los que forman una socie- » dad y despues se devuelven la fe que

» se prometieron, se puede tolerar con » paciencia que los que han contraído es- » sponsales se devuelvan mutuamente sus » promesas ». Mas á esto dicen que la Iglesia tolera esto más bien porque no sobrevenga algo peor, que porque sea de derecho. Y esto no parece convenir al ejemplo que aduce la decretal: y por tanto debe decirse que no siempre hay ligereza en retractarse de lo que primeramente se ha afirmado, porque *nuestras provisiones son muy inciertas*, como se dice (Sap. 9, 14).

Al 6.º que aunque los que han contratado los esponsales, no se hayan dado todavía mutuamente potestad sobre su cuerpo, sin embargo, se hacen sospechosos el uno al otro acerca de no guardar la fe en lo futuro, y por esto pueden prevenirse el uno contra el otro, dirimiendo los esponsales.

Al 7.º que aquella razon tendría fuerza, si ambos contratos fuesen de la misma naturaleza, pero el segundo contrato del matrimonio es más fuerte que el primero, y por tanto le anula.

Al 8.º que, aunque no fuesen verdaderos esponsales, hubo allí, sin embargo, cierto modo de esponsales; y por eso para que no parezca aprobarse al llegar á la edad oportuna, debe pedirse la rescision de los esponsales, que debe ser decretada por el juicio de la Iglesia á causa del buen ejemplo.

## CUESTION XLIV.

### Definicion del matrimonio.

1.º El matrimonio pertenece al género de la union? 2.º Se denomina convenientemente? 3.º Se define de un modo conveniente?

**ARTÍCULO I. — El matrimonio pertenece al género de la union? (1)**

1.º Parece que el matrimonio no pertenece al género de la conjuncion; porque el vínculo por el cual son ligadas algunas cosas, difiere de la union misma, como la causa del efecto. Pero el matrimonio es un vínculo, por el cual se ligan los unidos en matrimonio. Luego no pertenece al género de la conjuncion.

2.º Todo sacramento es un signo sensible. Y ninguna relacion es accidente sensible. Luego siendo el matrimonio un sacramento, no se halla en el género de relacion; y por tanto ni en el de conjuncion.

3.º La conjuncion es una relacion de equiparancia, como tambien de igualdad. Pero la relacion de igualdad no es numéricamente una en los dos extremos, como dice Avicena. Luego tampoco una conjuncion, y en este concepto si el matrimonio se halla en el género de la conjuncion, no es uno solamente el matrimonio entre dos cónyuges.

Por el contrario: la relacion tiene lugar, segun que algunas cosas se refieren mutuamente entre sí. Pero segun el matrimonio algunas cosas se refieren entre sí; pues se dice marido el varon de la mujer, y la esposa del marido, su mujer. Luego el matrimonio pertenece al género de la relacion, y no es otra cosa que la conjuncion.

Ademas, la union de dos cosas á algo uno, no se verifica sino por la conjun-

cion. Y esto se hace por el matrimonio, segun consta (Gen. 2, 24): *serán dos en una sola carne*. Luego el matrimonio pertenece al género de la conjuncion.

**Conclusion.** *En el matrimonio hay una union ó conjuncion, segun la que se dice marido y mujer; y tal conjuncion, en cuanto se ordena á algo uno, es matrimonio, cuya consecuencia es la union de los cuerpos y de los corazones.*

Responderémos, que la conjuncion lleva consigo cierta adunacion; por lo cual donde quiera que hay adunacion de algunos, allí hay alguna conjuncion. Ademas las cosas que se ordenan á algo uno, dícense adunarse en órden á otro, como muchos hombres se adunan para formar un ejército ó emprender alguna negociacion, por la que se llaman mutuamente conmlitones ó socios del negocio. Por lo tanto, como por medio del matrimonio se ordenan algunos para una misma generacion y educacion de la prole, y ademas para una sola vida doméstica, es notorio *que en el matrimonio hay alguna conjuncion, segun la que se dice marido y mujer, y tal conjuncion, por cuanto se ordena á algo uno, es matrimonio; mas la union de los cuerpos y de las almas es su consecuencia.*

Al argumento 1.º dirémos que el matrimonio es un vínculo por el que se ligan formalmente, no efectivamente; y por esto no es necesario que sea una cosa distinta de la conjuncion.

Al 2.º que, aunque la relacion misma no sea accidente sensible, sin embargo, sus

(1) Afirmativamente contesta el Santo; y por la palabra union (en latin *conjunctio*, empleada en la definicion del Ma-

trimonio) entiendo Santo Tomás el vínculo ó lazo que reciprocamente liga al hombre y mujer.

causas pueden serlo; ni en el sacramento se requiere que sea sensible aquello que es la cosa y el sacramento, pues de este modo se ha en este sacramento la conjuncion predicha; mas las palabras que espresan el consentimiento, que son únicamente sacramento, y la causa de la predicha conjuncion son sensibles.

Al 3.º que la relacion se funda en algo, como en su causa, tal como la semejanza en la cualidad; y en algo como en su sujeto, tal como la semejanza en los seres semejantes, y de una y otra parte puede considerarse su unidad y diversidad. Por consiguiente, puesto que en la semejanza no hay la misma cualidad en número, sino en la especie en dos seres que se asemejan, y por otra parte hay dos sujetos en número, y lo mismo sucede respecto de la igualdad; he aquí por qué la igualdad y la semejanza es otra en número de todos modos en cada uno de los semejantes é iguales. Pero la relacion, que es el matrimonio, tiene por una parte la unidad en cada uno de los extremos, esto es, por parte de la causa, puesto que se ordena numéricamente á la misma generacion; pero por parte del sujeto tiene diversidad segun el número, y por eso esta relacion es una por su causa y múltiple por parte del sujeto; y en cuanto es múltiple por parte del sujeto, se designa por los nombres de *mujer y marido*; mas segun que es una se significa por el nombre de *matrimonio*.

#### ARTÍCULO II. — Se denomina convenientemente el matrimonio?

1.º Parece que el matrimonio no se denomina convenientemente; porque la denominacion debe hacerse de lo que es más digno. Pero el padre es más digno que la madre. Luego la union del uno y del otro debe tomar su denominacion más bien del padre que de la madre.

2.º Una cosa debe denominarse segun aquello que es de su esencia; puesto que « la razon que un nombre significa es su » definicion», como se dice (Met. I. 4,

t. 28). Pero las nupcias no son de esencia del matrimonio. Luego el matrimonio no debe ser llamado *nuptias*.

3.º La especie no puede ser denominada propiamente por lo que pertenece al género. Y la conjuncion es el género respecto al matrimonio. Luego no puede llamarse propiamente *union conjugual* (*conjugium*).

Por el contrario, tal es el uso comun y la costumbre de hablar así.

Conclusion. *Al matrimonio se le dan convenientemente varios nombres: atendida su esencia, que es la conjuncion, se le llama consorcio matrimonial* (*conjugium*); *segun su causa, que es el desposorio, se llama nupcias ó connubio; y segun su efecto, se llama matrimonio.*

Responderémos, que en el matrimonio deben considerarse tres cosas: 1.ª *su esencia que es la conjuncion, y en este concepto se denomina conjugium* (*consorcio*); 2.ª *su causa, que es el desposorio, y en este sentido se llama nuptias* de (*nubo*), porque en la solemnidad del desposorio, por el cual se perfecciona el matrimonio, se cubren las cabezas de los desposados: 3.ª *su efecto, que es la prole, y así se llama matrimonio, como dice San Agustin* (Cont. Faust. l. 19, c. 26), « porque la mujer no debe casarse por otra cosa que para ser madre ». Puede significar el matrimonio la carga de la madre (*matris munium*), puesto que á las madres incumbe principalmente el oficio de educar la prole: ó tambien se dice matrimonio como *defendiendo á la madre* (*matrem muniens*), porque ya tiene el varon que la defienda y ampare; ó tambien como advirtiendo á la mujer (*matrem monens*) que no abandone al marido y se una á otro; ó bien significa *materia unius*, la materia de uno solo, porque en él se hace la union, para producir materialmente una sola parte, segun la etimología *μόνος monos y materia*; ó se llama matrimonio, como dice San Isidoro (Etym. l. 9, c. ult.) de *matre y nato*, porque por el matrimonio se hace alguna madre del nacido. (1)

(1) Todos estos nombres del Matrimonio y cuya interpretacion nos da el Santo en el cuerpo del articulo, los vemos dados en la Escritura á la union de los conyuges. « A aquellos » que están unidos en *Matrimonio*, les mando, etc. », dice el Apóstol, entre otros pasajes de los Sagrados Libros, á los

fieles de Corinto (1 Corint. 7 v. 10). Preguntado Isaac en Gerara por los hombres de ese pais sobre su mujer, respondió que era hermana suya, temiendo confesar « que estaba consigo » unida en *consorcio matrimonial* (*conjugium*) etc. ». (Gen. 26, v. 7.º). Por fin, San Juan nos da cuenta de cómo nuestro

Al argumento 1.º dirémos que, aunque el padre sea más digno que la madre, sin embargo, acerca de la prole la madre tiene más carga que el padre. O debe decirse, que la mujer ha sido hecha principalmente para ayuda del hombre, respecto de la prole; mas no el varón para este objeto. Luego la madre pertenece más bien á la razon del matrimonio, que el padre.

Al 2.º que algunas veces las cosas esenciales son conocidas por las accidentales; y así tambien puede denominarse algunas por estas, puesto que el nombre se impone para dar á conocer las cosas.

Al 3.º que algunas veces la especie es denominada por aquello que pertenece al género, á causa de la imperfeccion de la especie, es decir, cuando ella tiene completamente la naturaleza ó razon del género, y no añade cosa alguna que pertenezca á la dignidad; como lo propio accidental retiene el nombre de lo propio que es comun al mismo y á la definicion; otras veces, á causa de la perfeccion, cuando se encuentra completamente en una especie la naturaleza del género y no en otra; como el animal toma su denominacion del alma (*anima*), que conviene al cuerpo animado, que es el género del animal; pero la animacion no se halla perfectamente en los seres animados, que no son animales. Asimismo sucede en la proposicion de que tratamos, porque la conjuncion del varón á la mujer por medio del matrimonio es la mayor, pues tiene por objeto las almas y los cuerpos, por lo cual se denomina union conyugal (*conjugium*).

ARTÍCULO III. — *¿ Se define convenientemente el matrimonio por el Maestro de las Sentencias? (1)*

1.º Parece que se define inconvenientemente (*in litt.* 4, *dist.* 27); porque es menester que en la definicion del marido entre la palabra matrimonio, puesto que el marido es el que está unido en matrimonio á la mujer. Pero la *union marital*

entra en la definicion del matrimonio. Luego parece que hay un círculo vicioso en estas definiciones.

2.º Por el matrimonio, así como el varón se hace marido de la mujer, así tambien la mujer se hace esposa del marido. Luego no debe decirse más bien *union marital*, que union de la mujer.

3.º El hábito pertenece al género de las costumbres. Pero frecuentemente los que están unidos en matrimonio son de costumbres muy diversas. Luego no debe ponerse en la definicion del matrimonio, que deben formar una sola y misma sociedad (*individuum vitæ consuetudinem retinens*).

4.º Hállanse otras definiciones que se dan al matrimonio: porque segun Hugo, (*De sacram.* l. 2, p. 11, c. 4; y *Tract.* 7, *sum. sent.* c. 6), « el matrimonio es el » consentimiento legítimo dado por dos » personas idóneas para formar la union. » Segun otros, el matrimonio es el consorcio de vida comun y comunicacion del » derecho divino y humano ». Pregúntase en qué difieren estas definiciones.

Conclusion *El matrimonio es una union indiscutible y marital entre personas legítimas, que observan una indivisible costumbre de vida.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2), en el matrimonio son de considerarse tres cosas, á saber: su causa, su esencia y su efecto; y segun esto, se define el matrimonio de tres maneras; porque la definicion de Hugo indica la causa, esto es, el consentimiento, y es conocida por sí misma. La definicion que da el Maestro de las Sentencias designa la esencia del matrimonio, esto es, la union, y añade determinado sujeto, al decir *entre personas legítimas*; marca tambien la diferencia específica de los contrayentes por la palabra *maritalis*, puesto que como el matrimonio es la union en órden á algo uno, tal union es específicamente determinada por el objeto á que se ordena, y esto es lo que pertenece al marido; establece tambien la virtud de esta union, puesto que es indisoluble, al decir *indi-*

Señor y su Madre Inmaculada fueron invitados á unas nupcias: « Se celebraron unas nupcias en Caná de Galilea, etc ». (*Joan.* 2.º v. 1.º)

(1) La definicion, á que el Santo se refiere, es la del Maestro de las Sentencias, quien á su vez la tomó del derecho romano y es la comunmente seguida por los teólogos y cano-

nistas; héla aquí. *Viri ac mulieris conjunctio maritalis inter legitimas personas individuum vitæ consuetudinem retinens*. Pero esta definicion solo está completa para el matrimonio no cristiano; pues tratándose de este, la definicion lo estará agregando á lo dicho las siguientes palabras: *Et á Christo ad dignitatem Sacramenti elevata*.

*viduam etc.* Pero la otra definicion denota el efecto al que se ordena el matrimonio, esto es, á la vida comun en las cosas domésticas. Y puesto que toda comunicacion se ordena por una ley, por eso designa lo ordenativo de esta comunicacion, es decir, el derecho divino y humano: las demas comunicaciones que conciernen á los negociantes y militares, fueron instituidas por solo el derecho humano.

Al argumento 1.º dirémos, que algunas veces los primeros principios, segun los cuales debe darse la definicion, no son conocidos en cuanto á nosotros; y por esto en la definicion de ciertas cosas se ponen algunas posteriores en absoluto, que son anteriores respecto á nosotros, como en la definicion de la cualidad se pone por el Filósofo, la palabra *quale*, cuando dice (cap. De qualit.): « *qualitas* » est secundum quales esse dicimur ». Y así tambien en la definicion del matrimonio se pone *conjunctio maritalis*, union

marital, para significar que el matrimonio es la union respecto á las cosas que requiere el oficio del marido, que no podían ser espresadas bajo un solo nombre.

Al 2.º que por esta diferencia, se marca el fin de la union segun lo dicho (a. 2). Y puesto que, como dice el Apóstol (I Cor. 11, 9), *no fue creado el varon por causa de la mujer sino la mujer por causa del varon*; hé aquí porque esta diferencia debe tomarse más bien del marido que de la mujer.

Al 3.º que así como la vida civil no importa el acto singular de tal ó cual individuo, sino lo que pertenece á la sociedad civil; así la vida conyugal, no es otra cosa que el trato perteneciente á tal comunicacion; y por esto, en cuanto á esta vida, la costumbre en los cónyuges es individual, aunque esté dividida en cuanto á los actos singulares de cada uno de ellos.

Por lo dicho (in corp.) es evidente la respuesta al 4.º

## CUESTION XLV.

### Del consentimiento del matrimonio considerado en sí.

Acerca del consentimiento trataremos: 1.º el consentimiento considerado en sí mismo; 2.º del consentimiento afirmado por juramento ó relaciones carnales; 3.º del consentimiento forzado y condicional; 4.º del objeto del consentimiento.

Acerca del primer punto estudiaremos: El consentimiento es la causa eficiente del matrimonio? 2.º Es necesario que sea espresado por palabras? 3.º El consentimiento espresado por palabras de futuro produce el matrimonio? 4.º El consentimiento espresado por palabras de presente, si falta el interior, constituye esteriores un verdadero matrimonio? 5.º El consentimiento hecho en secreto por palabras de presente produce el matrimonio?

#### ARTICULO I. — El consentimiento es la causa eficiente del matrimonio? (1)

1.º Parece que el consentimiento no es la causa eficiente del matrimonio; porque los sacramentos no provienen de la voluntad humana, sino de la institucion divina, segun lo demostrado (Sent. 4, dist. 2, C. 2, a. 4, C. 4 y P. III C. 64, a. 2). Pero el consentimiento pertenece á la voluntad humana. Luego no es causa del matrimonio como ni de los otros sacramentos.

2.º Lo mismo no es causa de sí mismo. Y el matrimonio no parece ser otra cosa que el consentimiento, puesto que este mismo significa la union de Cristo con la Iglesia. Luego el consentimiento no es causa del matrimonio.

3.º La causa de lo que es uno, debe ser

una. Pero el matrimonio es uno entre dos, segun lo dicho (C. 44, a. 1), y los consentimientos de dos son diversos, porque son de diversos, y se refieren á cosas diversas; porque de una parte el consentimiento se refiere al varon, y por la otra á la mujer. Luego el mútuo consentimiento no es causa del matrimonio.

Por el contrario, dice el Crisóstomo (alio auctor, hom. 32, in op. imperf.) « el acto carnal no constituye el matrimonio, sino la voluntad ».

Ademas, no se obtiene potestad sobre lo que pertenece libremente á otro, sino por su consentimiento. Pero por el matrimonio recibe uno y otro cónyuge potestad sobre el cuerpo del otro, como consta (I Cor. 7), puesto que ámbos tenían ántes libre potestad de su cuerpo.

(1) En este artículo nos enseña el Santo Doctor que el consentimiento de los cónyuges es la causa eficiente del Matrimonio. En el a. 5, al 2.º nos dice que la bendición sacerdotal no pertenece á la esencia del mismo sacramento. Esto prueba que para Santo Tomás el ministro del Matrimonio no es el sacerdote, sino los mismos contrayentes. Nada tiene esto de particular, porque hasta que Melchor Cano en el siglo xvi enseñó lo contrario, nadie hasta entónces había sentido como él. Algunos teólogos, arrastrados por la incontestable autoridad del célebre autor *De Locis theologicis*, siguieron despues su doctrina: siguieron: a ademas y esto solo la haria por lo ménos sospechosa, los jansenistas, regalistas y demas enemigos de la Iglesia que creen en los Sacramentos. Pero la mayoría de los teólogos desde Cano, y todos sin escepcion los que hubo hasta el siglo xvi, aunque otro cosa diga el ilustre dominico, sostuvieron unánimemente que los mismos consortes son el ministro del sacramento del Matrimonio. El peso de las razones es tal, que la opinion del obispo de Canarias pertenece ya á

la historia, especialmente desde que Pio IX en el *Syllabus* y en documentos anteriores, condenó la doctrina de los que separaban el sacramento del contrato natural del Matrimonio (proposicion 66) que era todo el sosten de la opinion de Melchor Cano. En virtud de esta condenacion y la contenida en la prop. 73 de que puede haber entre cristianos Matrimonio, sin que este sea sacramento, la controversia ha terminado para todo verdadero católico. Porque si el matrimonio cristiano, por una parte, es siempre sacramento; y si, por otra, fueron verdaderos matrimonios los clandestinos celebrados antes del Concilio de Trento, como lo son los que se celebran con ese impedimento en los países donde el Tridentino no está publicado, ó su observancia en ese punto es imposible ó está dispensada; si esto es así, resulta que forzosamente los ministros son los propios cónyuges, puesto que esos matrimonios clandestinos no los celebraron ó celebran los sacerdotes. (Véase á Belarmino *De Matrim.* c. 7.º, Vasquez id. disp. 3.ª, Domingo Soto dist. 26, cuest. 2.ª, Perrone id. cap. 1.º).

Luego el consentimiento es causa del matrimonio.

**Conclusion.** *Conviene que el contrato matrimonial, como los demas contratos, se constituya por el mútuo consentimiento.*

Responderémos, que en todos los sacramentos hay alguna operacion espiritual mediante la operacion material, que la significa: como por la ablucion corporal en el bautismo se hace la ablucion interior espiritual. Por lo cual, como en el matrimonio hay cierta union espiritual, en cuanto es sacramento, y alguna material, en cuanto es un deber de la naturaleza y de la vida civil, es necesario, que la virtud divina opere la union espiritual mediante la union material. De consiguiente, puesto que los lazos de los contratos materiales se constituyen por el mútuo consentimiento, *es preciso tambien que de este modo tenga lugar la union matrimonial.*

Al argumento 1.º dirémos, que la causa primera de los sacramentos es la divina virtud que obra en ellos la salud; pero las causas segundas ó instrumentales son las operaciones materiales, que toman su eficacia de la institucion divina, y en este sentido el consentimiento es causa en el matrimonio.

Al 2.º que el matrimonio no es el consentimiento mismo, sino cierta union de dos personas que se ordenan á una misma cosa segun lo dicho (C. 44, a. 1), cuya union realiza el consentimiento. Ni el consentimiento, propiamente hablando significa la union de Cristo con la Iglesia, sino su voluntad, por la cual se ha verificado, que se uniera á la Iglesia.

Al 3.º que así como el matrimonio es uno de parte de aquello en que se hace la conjuncion, aunque sea múltiple de parte de los unidos, así tambien el consentimiento es uno de parte de la cosa en que se consiente, esto es, la antedicha union, aunque sea múltiple de parte de los que consienten. El consentimiento no se refiere directamente al varon sino á la union con el hombre de parte de la mujer; y asimismo se refiere á la union con la mujer por parte del varon.

**ARTÍCULO II.** — *Es necesario que el consentimiento sea espresado por palabras?*

1.º Parece que no es necesario que el

consentimiento sea espresado por palabras: porque así como por el matrimonio se reduce el hombre á la potestad de otro, así tambien por el voto. Pero el voto obliga respecto á Dios, aunque no sea espresado por palabras. Luego tambien el consentimiento produce la obligacion del matrimonio, áun sin ser espresado por palabras.

2.º El matrimonio puede tener lugar entre personas que no pueden espresar de palabra su mútuo consentimiento, ya porque son mudas ó porque hablan diversas lenguas. Luego la espresion del consentimiento por medio de la palabra no es requerido para el matrimonio.

3.º Si se omite aquello que es de necesidad del sacramento, sea cualquiera la causa, no hay sacramento. Pero en algun caso, hay matrimonio áun sin espresion verbal, como cuando la muchacha calla por rubor, cuando sus padres ó parientes la presentan á su esposo. Luego la espresion verbal no es de necesidad del matrimonio.

Por el contrario, el matrimonio es un sacramento: y en todo sacramento se requiere algun signo sensible. Luego tambien en el matrimonio; y en tal concepto es preciso que en él haya al ménos palabras que espresen el consentimiento de una manera sensible.

Ademas, en el matrimonio el contrato se hace entre el varon y la mujer: y en todo contrato es menester que se espresen por medio de la palabra las obligaciones que se quieren contraer. Luego tambien en el matrimonio es necesario que el consentimiento sea espresado de palabra.

**Conclusion.** *Es necesario que el consentimiento que produce el matrimonio, sea espresado de palabra.*

Responderémos, que segun resulta de lo espuesto (a. 1), la union matrimonial tiene lugar al modo de obligacion en los contratos materiales. Y como los contratos materiales no pueden realizarse sino en tanto que los contrayentes manifiestan entre sí su voluntad por medio de la palabra; así tambien *es menester que el consentimiento que produce el matrimonio, sea espresado de palabra*, á fin de que la pronunciacion de las palabras se refie-

ra al matrimonio, como la ablucion exterior al bautismo (1).

Al argumento 1.º dirémos, que en el voto no hay una obligacion sacramental, sino solamente espiritual; y en este sentido no es menester que se haga al modo de los contratos materiales, para que sea obligatoria, como sucede respecto del matrimonio.

Al 2.º que aunque los tales no puedan expresar mútuamente sus votos por medio de la palabra, pueden hacerlo sin embargo por signos que son considerados como palabras (2).

Al 3.º que, como dice Hugo de San Victor (tract. 7, Sum. Senten., c. 6), los que se unen deben consentir de tal suerte, que mutua y espontáneamente se recibau y se juzgue que así lo hacen, si no se contradicen en el desposorio (3). Por consiguiente, las palabras de los padres son reputadas en aquel caso como si fuesen de la muchacha; pues son un signo suficiente de que son de ella, porque no las contradice.

**ARTÍCULO III. — ¿El consentimiento expresado por palabras de futuro produce el matrimonio?**

1.º Parece que el consentimiento expresado por palabras de futuro produce el matrimonio: porque así como el presente se refiere á lo presente, así el futuro á lo futuro. Pero el consentimiento expresado por palabras de presente, produce el matrimonio en el presente. Luego el consentimiento expresado por palabras de futuro, es causa del matrimonio en lo futuro.

2.º Así como en el matrimonio se constituye cierta obligacion por las palabras que expresan el consentimiento, así en los otros contratos civiles. Pero en estos contratos es indiferente que la obligacion se contraiga por palabras de presente ó de futuro. Luego tambien en el matrimonio.

(1) Lo enseñado en este artículo por el Santo, es la mejor contestacion que puede darse al error de Wicleff, segun el cual basta el consentimiento puramente interno para la celebracion del matrimonio. Es, pues, preciso que el consentimiento sea no solo eterno, sino ademas manifestado de palabra; porque, aun cuando sea válido, si de otro modo se expresa, nunca es lícito hacerlo así, salvo en los casos verdaderamente excepcionales de ser mudo algun contrayente, ó de contraerse el matrimonio por procurador.

3.º Por el voto religioso contrae el hombre un matrimonio espiritual con Dios. Mas el voto de religion se hace por palabras de futuro y obliga. Luego asimismo puede hacerse el matrimonio carnal por palabras de futuro.

Por el contrario, aquel que consiente en tomar una mujer por palabras de futuro, y toma en seguida otra por palabras de presente, debe segun el derecho, tener por mujer á la segunda (Cap. *Sicut ex litte*. De spons. et matri.) Mas esto no sería así, si el consentimiento por palabras de futuro hiciera el matrimonio; porque desde el momento que el matrimonio ha sido contraido verdaderamente con una, no puede contraerse con otra, mientras aquella viva. Luego el consentimiento por palabras de futuro no produce matrimonio.

Ademas, el que promete que hará algo no lo hace todavía, Es así que el que consiente por palabras de futuro, promete que contraerá matrimonio con alguna. Luego no contrata todavía con ella.

**Conclusion.** *El consentimiento expresado por palabras de futuro no produce el matrimonio, sino los sponsales.*

Responderémos, que las causas sacramentales producen significando; por lo tanto hacen lo que significan. Luego puesto que, cuando alguno expresa su consentimiento por palabras de futuro, no significa que hace el matrimonio, sino promete que le hará, por eso tal expresion del consentimiento no produce el matrimonio, sino la promesa que se llama *sponsales*.

Al argumento 1.º dirémos, que cuando el consentimiento se expresa por palabras de presente, las palabras entonces son presentes y se consiente en el presente por el mismo tiempo; pero cuando se expresa por palabras de futuro, las palabras son presentes, pero se consiente para el futuro, y por tanto no en el mismo tiempo. Así pues no hay paridad.

Al 2.º que tambien en los otros contra-

(2) Oigamos la disposicion de Inocencio III en el cap. Cum apud. (De sponsal. et mat.): *Nos has consultado si el sordo y el mudo pueden unirse en matrimonio con alguna persona. Respondemos que no puede ni debe negarse eso; y pues si con palabras no pueden manifestar el consentimiento, pueden hacerlo con signos.*

(3) El párroco, sin embargo, no debe permitir que se celebre el matrimonio sin obtener expresa y claramente el consentimiento de palabra dado por los propios cónyuges.



tos el que usa de palabras futuras, no transmite á otro la potestad de sus cosas; como si dijera *te daré*, sino solamente cuando habla en presente.

Al 3.º que en el voto de profesion el acto del matrimonio espiritual, es decir, la obediencia y la observancia de la regla se espresa por palabras de futuro, y no el mismo matrimonio espiritual. Pero si prometiera por voto el futuro matrimonio espiritual, no hay matrimonio espiritual, puesto que por esto no es alguno todavía monje, sino que promete serlo.

**ARTÍCULO IV.** — *¿El consentimiento espresado á un por palabras de presente, si falta el consentimiento interior, produce el matrimonio?*

1.º Parece que tambien el consentimiento espresado por palabras de presente, si falta el interior, produce el matrimonio; « porque á nadie deben valer » el fraude y el dolo » segun el derecho (cap. *Ex tenore*, De rescrip. y cap. *si vis*, De cognat, spirit.). Pero el que espresa de palabra el consentimiento que no tiene en el corazon, comete un dolo. Luego no debe ser patrocinado de modo que quede libre de la obligacion del matrimonio.

2.º El consentimiento mental de uno no puede ser conocido de otro, sino en tanto que es espresado por la palabra. Si pues no basta la espresion de las palabras, sino que se requiere el consentimiento interior en uno y otro cónyuge, entónces no podría saber el uno si el otro y viceversa, es para él verdadero cónyuge, y en este concepto será fornicador, cuando usare del matrimonio.

3.º Si se prueba que alguno ha dado su consentimiento por palabras de presente á alguna, se le obliga por sentencia de escmunion á que la tenga por esposa, aunque diga haberle faltado el consentimiento mental, y aunque contratáre con otra con consentimiento mental

(1) Como la malicia humana es muy grande, la Iglesia ha tomado sus disposiciones para impedir los abusos que, por el fingido consentimiento, pueden originarse. En el *foro esterno* no debe creerse al cónyuge, que afirme haber celebrado el matrimonio con falso consentimiento; á menos que, como el Angélico dice en este artículo, haya *señales evidentes* de dolo, y podemos agregar, de miedo grave. En cuanto al *foro interno*, debe obligarse al consorte engañador á dar el verdadero consentimiento, para reparar la injuria hecha á su comparte. Esto es lo ordinario. Hay casos, sin embargo, en que no puede

expresado por palabras. Mas esto no tendría lugar, si se requiriese para el matrimonio el consentimiento mental. Luego no se requiere.

Por el contrario, dice Inocencio III (Deret. quadam. cap. *Tua nos De spons. et matri.*) hablando de este caso: « sin » el consentimiento no pueden las demas » cosas consumir la alianza conyugal».

Ademas, la intencion es requerida en todos los sacramentos. Pero aquel que no consiente de corazon, no tiene intencion de contraer matrimonio. Luego no se realiza el matrimonio.

**Conclusion.** *La espresion de las palabras, sin el consentimiento interior, hace nulo el matrimonio.*

Responderémos, que así como la ablucion exterior se refiere al bautismo, así tambien la espresion de las palabras á este sacramento, segun lo dicho (a. 2). Por consiguiente, así como, si alguno recibiese la ablucion exterior, sin intencion de recibir el sacramento, sino haciéndolo por juego y dolo, no quedará bautizado; así tambien *la espresion de las palabras, sin el consentimiento interior no produce el matrimonio* (1).

Al argumento 1.º dirémos que alli hay dos cosas, á saber: el defecto del consentimiento, que le patrocina en el fuero de la conciencia, para no ser obligado al vínculo del matrimonio, aunque no en el fuero de la Iglesia, en el que se juzga segun lo alegado; y el dolo de las palabras, y este no le patrocina ni en el fuero de la conciencia ni en el de la Iglesia, porque en uno y otro es castigado por esto.

Al 2.º que si falta el consentimiento mental por parte de uno solo, no existe el matrimonio por ninguno de ellos, puesto que el matrimonio consiste en la mutua union, segun se ha dicho (C. 44, a. 1). Sin embargo, puede creerse con probabilidad que no hay dolo, cuando no aparecen signos evidentes del mismo, porque

imponerse esa obligacion: tales son, 1.º si él fue obligado al consentimiento; 2.º si dió evidentes indicios de ser fingido, puesto que entónces más que engañada su comparte, puede afirmarse que ella misma se quiso engañar; 3.º si la parte engañada consiente en la separacion; 4.º si ningun detrimento se la sigue, ó admite otra compensacion. Hay por fin un caso en que, no solo es permitida la separacion en el fuero interno, sino que ademas está obligado en conciencia á hacerlo: tal es el que Santo Tomás pone en la respuesta al tercer argumento. (Véase Gury con la nota de Ballerini, *De Matri.* n. 753).

debe presumirse que cualquiera es bueno mientras no se pruebe lo contrario; por lo tanto, aquel de cuya parte no hay dolo, se escusa de pecado por ignorancia.

Al 3.º que en tal caso la Iglesia le obliga á vivir con su primera mujer, porque juzga segun lo que aparece al exterior: ni es engañada en la justicia ó el derecho, aunque lo sea en el hecho. Pero él debe sufrir la escomunion mas bien que acercarse á la primera esposa, ó debe huir muy lejos á otras regiones.

**ARTÍCULO V. — ¿El consentimiento dado en secreto, por palabras de presente, produce el matrimonio?**

1.º Parece que el consentimiento dado en secreto por palabras de presente no produzca matrimonio; porque la cosa existente en potestad de uno no pasa á la de otro, sino consintiendo aquel en cuyo poder estaba. Pero la muchacha se halla bajo la potestad del padre. Luego no puede pasar á la potestad del varon por el matrimonio, sino consintiéndolo el padre; y así si se da en secreto el consentimiento, áun cuando sea expresado por palabras de presente, no habrá matrimonio.

2.º Así como en el matrimonio nuestro acto es casi de la esencia del sacramento, así tambien en la penitencia. Pero el sacramento de la penitencia no se consuma, sino mediando los ministros de la Iglesia, que son los dispensadores de los sacramentos. Luego ni el matrimonio puede perfeccionarse en secreto sin la bendicion sacerdotal.

3.º Como el bautismo puede administrarse en secreto y públicamente, no se prohíbe por la Iglesia el que se haga en secreto. Pero la Iglesia prohíbe que se hagan matrimonios clandestinos (cap. *Cum inhiibito* de cland. despons.). Luego no pueden hacerse en oculto.

4.º El matrimonio no puede ser contraído entre parientes de segundo grado, puesto que la Iglesia le prohibió. Es así

que tambien prohibió los matrimonios clandestinos. Luego estos no pueden ser verdaderos matrimonios.

Por el contrario, dada la causa se da el efecto. Pero la causa suficiente del matrimonio es el consentimiento expresado por palabras de presente. Luego hágase en público ó en oculto, se sigue el matrimonio.

Ademas, donde quiera que hay debida materia y debida forma de sacramento, allí hay sacramento. Pero en el matrimonio oculto hay la debida materia, puesto que allí se hallan personas legítimas para contraer, y debida forma, porque en él se encuentran las palabras de presente expresivas del consentimiento. Luego allí hay verdadero matrimonio.

**Conclusion.** *El consentimiento clandestino, aunque malo y prohibido, produce matrimonio, si las personas son hábiles para contraer.*

Responderémos que, así como en los otros sacramentos hay ciertas cosas que son de la esencia del sacramento, las que omitidas no hay sacramento, y otras que pertenecen á la solemnidad del sacramento, cuya omision no le invalida, aunque se peque omitiéndolas; así tambien el consentimiento expresado por palabras de presente entre dos personas legítimas para contratar, produce el matrimonio; porque estas dos cosas son de esencia del sacramento; y las otras pertenecen á la solemnidad del mismo, puesto que se las emplea para que el matrimonio se haga más convenientemente. Por consiguiente, si se omiten, hay verdadero matrimonio, aunque pequen los que así lo contraigan, á ménos que puedan escusarse por alguna causa legítima (1).

Al argumento 1.º dirémos que la doncellita no esta bajo la potestad del padre como una criada, de modo que no tenga potestad sobre su cuerpo, sino como hija para la educacion; y por eso, en virtud de que es libre, puede entregarse á la potestad de otro sin el consentimiento de

(1) Habla Santo Tomás en este artículo con arreglo al derecho canónico vigente en su época. Pero el Concilio de Trento, en la sesion 24, cap. 1.º (De Reformat.), despues de declarar que los matrimonios clandestinos, aunque condenados por la Iglesia, habian sido, sin embargo, verdaderos matrimonios, ordena que en lo sucesivo se cuente entre los impedimentos dirimientes la clandestinidad del Matrimonio, dejando de ser

meramente impediénte. Esta disposicion solo rige en los países en que el Concilio se promulgó; pues allí donde no lo hubiere sido, — culpable ó inculpablemente — sigue siendo un impedimento impediénte, porque en todas partes la Iglesia ha detectado esos enlacés, segun dice el mismo Santo Concilio.

padre, como tambien puede alguno ó alguna entrar en el estado religioso, sin el consentimiento de los padres, puesto que son personas libres.

Al 2.º que el acto nuestro en la penitencia, aunque es esencial al sacramento, no es, sin embargo, suficiente para producir el efecto próximo del sacramento, esto es, la absolucion de los pecados; y por esto es necesario que para la perfeccion del sacramento intervenga el acto del sacerdote. Pero en el matrimonio los actos nuestros son causa suficiente para producir el efecto próximo, que es la obligacion; porque cualquiera persona *sui juris* puede obligarse á otro, y por esto la bendicion sacerdotal no es requerida en el matrimonio como de esencia del sacramento.

Al 3.º que tambien está prohibido re-

cibir el bautismo de otro que no sea sacerdote, á no ser en caso de necesidad. Pero el matrimonio no es sacramento de necesidad. Y por tanto no hay paridad. Prohíbense los matrimonios clandestinos á causa de las peligros que de ellos suelen venir, puesto que en tales matrimonios hay frecuentemente algun fraude por una ú otra parte; puesto que arrepintiéndose de lo que hicieron ligeramente, pasan frecuentemente á otras alianzas y de esto resultan grandes males, y ademas de esto tienen algo de vergonzoso.

Al 4.º que los matrimonios clandestinos no están prohibidos como contrarios á lo que es de esencia del matrimonio, como lo están entre personas ilegítimas, que son materia indebida para este sacramento; así pues, no hay paridad.

## CUESTION XLVI.

### Del consentimiento en el que concurre el juramento ó la cópula carual.

1.º El juramento adjunto al consentimiento espresado por palabras de futuro produce el matrimonio? — 2.º La cópula carnal, que se añade al consentimiento, produce el matrimonio?

#### ARTÍCULO I. — ¿El juramento outdo al consentimiento espresado por palabras de futuro produce el matrimonio?

1.º Parece que el juramento, adjunto al consentimiento espresado por palabras de futuro, constituye matrimonio; porque nadie puede obligarse á obrar contra el derecho divino. Pero cumplir el juramento es de derecho divino, como consta (Matth. 5, 33): *cumplirás al Señor tus juramentos*. Luego por ninguna obligacion siguiente puede acontecer que el hombre no deba cumplir el juramento hecho con anterioridad. Por consiguiente, si despues de haber dado el consentimiento á una persona por palabras de futuro, y confirmado por juramento, se obliga con otra por palabras de presente,

parece, sin embargo, que deba guardar el juramento primero. Mas esto no sería, si por el juramento aquel no se hubiera hecho perfecto aquel matrimonio. Luego el juramento añadido al consentimiento por palabras de futuro produce el matrimonio.

2.º La verdad divina es más fuerte que la verdad humana. Pero por el juramento se afirma algo con verdad divina. Por consiguiente, puesto que las palabras que espresan el consentimiento de presente, en las que solo existe la verdad humana, perfeccionan el matrimonio, parece que con más amplitud puedan producirlo las palabras de futuro, afirmadas bajo juramento.

3.º Segun el Apóstol (Heb. 6, 16), *el juramento es la mayor seguridad para*

*terminar las contiendas.* Luego en el juicio es menester atenerse más bien al juramento que á una simple palabra. Si pues alguno da su consentimiento á una por palabras de presente, despues de haber consentido ántes con otra con juramento por palabras de futuro, parece que por el juicio de la Iglesia debe ser compelido á estar con la primera y no con la segunda.

4.º Las palabras de futuro, simplemente pronunciadas constituyen esponsales. Pero el juramento obra allí algo. Luego produce más que los esponsales. Pero más alla de los esponsales no hay sino el matrimonio. Luego le produce.

Por el contrario, lo que es futuro, no existe; y el juramento añadido no impide que las palabras de futuro signifiquen el consentimiento de este modo. Luego todavía no hay matrimonio.

Ademas, despues que es perfecto el matrimonio, no es preciso que intervenga otro consentimiento para el mismo. Es así que despues del juramento sobreviene otro consentimiento que produce el matrimonio, pues de lo contrario se juraría en vano que aquello será futuro. Luego no produce el matrimonio.

**Conclusion.** *El consentimiento por palabras de futuro hace nulo el matrimonio, aunque intervenga juramento.*

Responderémos, que el juramento se emplea para confirmar lo que se ha dicho; por consiguiente confirma solo lo que significan las palabras dichas sin cambiar lo significado. Y por esto, *como las palabras de futuro no hagan el matrimonio* por su misma significacion, puesto que lo que se promete para el futuro, aún no se ha realizado; síguese que, *aún interviniendo el juramento, todavía no es hecho el matrimonio*, como dice el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, Dist. 28).

Al argumento 1.º diremos, que cumplir un juramento lícito es de derecho divino, mas no cumplir el ilícito. Por lo tanto, si alguna obligacion subsiguiente al juramento le hace ilícito, aún cuando ántes hubiera sido lícito, no por eso deroga ó falta al derecho divino el que no guarda el juramento hecho anteriormente. Y esto tiene aplicacion á nuestro propósito; pues ilícitamente jura el que ilí-

citamente promete; y la promesa de una cosa ajena es ilícita. Por lo tanto, el consentimiento siguiente por palabras de presente por el que alguno transfiere á otra el dominio de su cuerpo, hace que sea ilícito el juramento precedente, que ántes era lícito.

Al 2.º que la verdad divina es eficacísima para confirmar aquello á que se aplica.

La respuesta al 3.º es evidente.

Al 4.º que el juramento obra algo, no constituyendo nueva obligacion, sino confirmando la hecha, y en este concepto peca más gravemente el que la viola.

**ARTÍCULO II. — *Utrum carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium.***

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium, quia majus est consentire facto quàm verbo. Sed ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit promissioni quam priùs fecit. Ergo videtur quòd multò magis per hoc fiat matrimonium, quàm si solis verbis de præsentì consensus fieret.

2. Præterea, consensus non solùm expressus, sed etiam interpretativus facit matrimonium. Sed nulla potest esse major interpretatio consensus quàm carnalis copula. Ergo perficitur matrimonium per hoc.

3. Præterea, omnis conjunctio carnalis præter matrimonium facta, est peccatum. Sed mulier non videtur peccare admitendo sponsum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

4. Præterea, « non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, » ex Augustino, epist. ad Macedonium. Sed aliquis non potest mulieri quam defloravit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi eam conjugio ducat. Ergo videtur quòd si etiam post carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de præsentì, teneatur ad primam redire; quòd non esset, nisi inter eos esset matrimonium. Ergo carnalis copula post consensum de futuro facit matrimonium.

Sed *contra* est quod dicit Nicolaus I papa in resp. ad consult. Bulgar. cap. 3

(et habet. cap. *Tuas dudum*, De clandest. despons.) : « Si consensus in nuptiis de- » fuerit, cætera etiam cum ipso coitu ce- » lebrata frustrantur. »

Præterea, quod sequitur ad aliquid, non facit ipsum. Sed carnalis copula sequitur ipsum matrimonium, sicut effectus causam. Ergo non potest facere matrimonium.

**Conclusio.** *Carnalis copula cum consensum significare videatur, in Ecclesiæ foro post sponsalia matrimonium efficere dicitur, licet in foro conscientiæ, si interior consensus desit, non perficiat.*

Respondeo dicendum quòd de matrimonio possumus loqui dupliciter : uno modo quantum ad forum conscientiæ ; et sic in rei veritate carnalis copula non habet quòd perficiat matrimonium, cujus sponsalia præcesserunt per verba de futuro, si consensus interior desit, quia verba etiam de præsentis consensum exprimentia, si consensus mentalis deesset, non facerent matrimonium, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 4). Alio modo quantum ad iudicium Ecclesiæ, et quia in exteriori iudicio secundum ea quæ foris patent, iudicatur, cum nihil possit expressius significare consensum quam carnalis copula ; ideò secundum iudicium Ecclesiæ carnalis copula consequens sponsalia, matrimonium facere iudicatur, nisi aliqua signa expressa doli vel fraudis appareant (1) (extra, De sponsalib. et matrim. cap. *Is qui fidem*, ex Grego-

rio IX, et cap. *Tua nos*, ex Innocentio III).

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit in carnalem copulam secundum rei veritatem ; sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso, nisi secundum interpretationem juris.

Ad secundum dicendum, quòd interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed iudicium quod de rebus exterioribus fit.

Ad tertium dicendum, quòd si sponsa sponsum admittat, credens eum velle matrimonium consummare, excusatur à peccato (2), nisi aliqua signa expressa fraudis appareant ; sicut si sint multum distantis conditionis vel quantum ad nobilitatem, vel quantum ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat. Sed tamen sponsus peccat fornicando ; et puniendus est de fraude quam facit.

Ad quartum dicendum, quòd in tali casu sponsus, antequam aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem, si sint æqualis conditionis, vel si sponsa sit melioris conditionis. Sed si aliam duxerit, jam factus est impotens ad solvendum illud ad quod tenebatur, et ideò sufficit si ei de nuptiis provideat. Et ad hoc etiam non tenetur, ut quidam dicunt, si sponsus sit multo melioris conditionis, aut aliquod signum fraudis evidens fuerit, quia præsumi probabiliter potest quòd sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit.

(1) Intelliguntur hæc de tempore quod concilli Tridentini publicationem antecedit. Cum enim tunc valerent clandestina matrimonia ; si desponsati sese cognoscere, perficiebatur matrimonium, quia talis copula erat sufficiens consensus in

illud expressio.

(2) Scilicet fornicationis, nam clandestinè contrahentes peccabant, nisi per aliquam legitimam causam excusarentur, ait Sylvius.

## CUESTION XLVII.

### Del consentimiento forzado y condicional.

1.º Algun consentimiento puede ser forzado?—2.º Alguna coaccion del miêdo cae sobre varon constante?—3.º El consentimiento forzado rompe el matrimonio?—4.º El consentimiento forzado produce el matrimonio por parte del que fuerza?—5.º El consentimiento condicional produce el matrimonio?—6.º Puede ser compelido alguno por precepto del padre, á contraer matrimonio?

#### ARTÍCULO I. — Algun consentimiento puede ser forzado?

1.º Parece que ningun consentimiento puede ser forzado; porque no se puede ejercer coaccion sobre el libre albedrio en ninguno de sus estados, como se ha dicho (Sent. 2, dist. 25, C. 1, y a. 2). Pero el consentimiento es acto del libre albedrio. Luego no puede ser forzado.

2.º Lo violento es lo mismo que lo forzado. « Pero lo forzado segun el Filósofo » (Ethic. l. 3, c. 1), es una cosa cuyo » principio es exterior, de suerte, que el » que es objeto de la accion en nada con- » tribuye á ella ». Es así que el principio de todo consentimiento es interior. Luego ningun consentimiento puede ser forzado.

3.º Todo pecado se consuma por el consentimiento. Pero aquello por lo que se consuma el pecado no puede ser violentado, porque segun San Agustin, (De lib. arb. l. 3, c. 18), « nadie peca en aque- » llo que no puede evitar ». Por consiguiente, como la fuerza se define por los juristas, (l. 1, ff. *de quod metus eo etc.*) diciendo que « es el ímpetu de una cosa » mayor que no puede rechazarse », parece que el consentimiento no pueda ser coactado ó violentado.

4.º El dominio se opone á la libertad. Pero la coaccion pertenece al dominio, como consta en una definicion de Tullio (1), pues dice que « la fuerza es el

» ímpetu del que domina, reteniendo la » cosa en los límites que la son extra- » ños ». Luego la fuerza no tiene lugar en el libre albedrio, y por tanto, ni el consentimiento, que es su acto.

Por el contrario, aquello que no puede ser, no puede impedir á otro. Pero la coaccion del consentimiento impide del matrimonio, como se dice (Sent. 4, dist. 29). Luego el consentimiento puede ser violentado.

Ademas, en el matrimonio hay cierto contrato: y en los contratos puede ser forzada la voluntad; así el legislador da la restitucion *in integrum*, teniéndolo por no hecho « lo que ha sido hecho por » causa de fuerza ó miedo » (lib. 1, ff. *ibid.*) Luego tambien puede haber en el matrimonio un consentimiento cohibido.

Conclusion. *En la coaccion simplemente tal del consentimiento no puede haber matrimonio; pero sí cuando la coaccion es secundum quid, ó violencia mista.*

Responderémos, que hay dos clases de coaccion ó violencia: una que produce necesidad absoluta, y tal violencia es la que el Filósofo (*ibid.*) llama « violencia en absoluto ». Como cuando alguno impele á otro violentamente al movimiento; otra que produce una necesidad condicional, y á esta la llama el Filósofo « violencia mista », como cuando alguno arroja al mar la mercancía, por temor del naufragio; y en este violento aunque lo que se hace no sea *per se* voluntario,

(1) Segun observa Nicolai, parece que el Santo tomó esta cita de Alberto Magno, quien sin duda no debió enterarse bien del pasaje del filósofo romano; pues esas palabras no

están solo en Ciceron, y si sólo hay algo equivalente en la oracion *pro Caccina*.

sin embargo, lo es consideradas las circunstancias en que se halla entonces el hombre. Y como los actos existen segun las condiciones particulares, por eso este hecho es voluntario en absoluto, é involuntario *secundum quid*. Por consiguiente, *esta violencia ó coaccion puede existir en el consentimiento*, que es acto de la voluntad, mas no la primera. Y como esta coaccion tiene lugar, porque se teme algun peligro eminente, síguese que esta fuerza es lo mismo que el miedo, que fuerza de algun modo la voluntad; pero la primera fuerza recae sobre los actos corporales. Y puesto que el legislador considera no solamente los actos interiores, sino más bien los exteriores, por eso por *la fuerza* se entiende la coaccion en absoluto, por cuya razon contrapone la fuerza al miedo. Pero ahora se trata del consentimiento interior, en el que no cabe coaccion, sino fuerza, que se distingue del miedo. Por este motivo, en cuanto á lo que concierne á nuestro propósito, la coaccion es lo mismo que el miedo; y este es, segun los jurisconsultos, « la » turbacion que el alma experimenta, á » causa de un peligro instantáneo ó futuro » (ibid.).

Con lo dicho es evidente la contestacion á los argumentos; porque las primeras razones proceden de la primera clase de coaccion y las segundas se refieren á la segunda.

#### ARTICULO II. — *Alguna coaccion del miedo cae en el varon constante?*

1.º Parece que la coaccion del miedo no cae en varon constante; porque es propio de la naturaleza del hombre constante no temblar ante los peligros. Luego siendo el miedo una turbacion del alma, por razon de un peligro inminente, síguese que no es cohibido por el miedo.

2.º « El fin de todas las cosas terribles » es la muerte», segun el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 6), como lo más perfecto entre las cosas terribles. Pero los varones constantes no temen la muerte, porque el fuerte afronta tambien los peligros de muerte. Luego no hay miedo que caiga sobre el varon constante.

3.º Entré otros peligros, se teme principalmente por los buenos el peligro de

la fama. Pero el temor de la infamia no se reputa temor que cae en varon constante, porque, como dice la ley (l. 7, ff. de eo quod metus, etc.), « el temor de la infamia no se contiene en aquel edicto, cuya fórmula dice *lo que se ha hecho por temor*. Luego ni otro miedo cae en el varon constante.

4.º El miedo deja pecado en aquel que es cohibido por él, porque le hace prometer lo que no quiere cumplir y así le hace mentir. Pero no es propio del varon constante cometer un pecado por pequeño que sea, á causa de algun temor. Luego nó cae miedo alguno en el varon constante.

Por el contrario, Abraham é Isaac fueron varones constantes. Pero sobre ellos cayó el miedo, pues dijeron por razon del mismo que sus mujeres eran hermanas suyas (Gen. 12 y 26). Luego el miedo puede caer en el varon constante.

Ademas, donde quiera que existe lo mismo violento, hay miedo coactivo. Pero alguno, por constante que sea, puede sufrir tal violencia que, si se hallase en el mar, arrojaría la mercancía en tiempo del naufragio. Luego el miedo puede caer en el varon constante.

**Conclusion.** *Alguna coaccion y miedo puede caer en varon constante, de modo que se vea precisado á tolerar un mal menor para evitar otro mayor.*

Responderémos, que caer el miedo en alguno es ser obligado por el miedo; y es cohibido alguno por el miedo cuando hace algo que en otro caso no querría, para evitar lo que teme. Mas en esto se distingue el varon constante del inconstante, es decir, en dos conceptos: 1.º en cuanto á la cualidad del peligro que se teme, porque el constante sigue la recta razon, por la que sabe lo que debe dejar y lo que debe hacer. Así sabe que debe elegir el mal menor ó el mayor bien. Y por esto el constante *se ve obligado por el temor de un mal mayor á soportar un mal menor*; mas no lo es á sufrir un mal mayor, para evitar otro menor. El inconstante, empero, se ve obligado á un mal mayor por miedo de otro menor, es decir, al pecado por miedo de la pena corporal. El pertinaz, por el contrario, no puede ser obligado á soportar ó hacer un mal menor para evitar otro mayor.

Por consiguiente, el constante ocupa el término medio entre el inconstante y el pertinaz; 2.º difieren en cuanto á la apreciación del peligro inminente, porque el constante no se ve obligado sino por una fuerte y probable consideración, mientras que el inconstante lo es por motivos ligeros según aquello (Prov. 28, 1) *huye el impío, no persiguiéndole nadie*.

Al argumento 1.º dirémos, que del constante, como también del fuerte, dice el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 6), que es intrépido: no que no tema en absoluto, sino por que no teme lo que no es necesario temer, ó donde ó cuando no conviene.

Al 2.º que los pecados son los mayores de los males, y por tanto, el hombre constante no puede ser obligado respecto á ellos, ántes bien deben morir que soportarlos, como igualmente dice el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 6 y 9). Pero algunos daños corporales son menores que ciertos otros, entre los que son principales los que pertenecen á la persona, como la muerte, los azotes, la deshonra por estupro y la servidumbre; así que estos males obligan al varón constante á soportar otros daños corporales. Estos males se hallan comprendidos en este verso:

*Stupri, sive status, verberis, atque necis.*

Los que no importa que pertenezcan á la propia persona, ó á la de la mujer ó á la de los hijos ó á la de otros análogos.

Al 3.º que, aunque la infamia sea mayor daño, sin embargo puede remediarse fácilmente, y por eso, según el derecho, no se reputa que cae en el varón constante el miedo de la infamia.

Al 4.º que el varón constante no es forzado á mentir, puesto que entónces él quiere dar, y en seguida quiere pedir la restitución ó al ménos denunciarlo al juez si ha prometido no pedir la restitución. Mas no puede prometer que no hará la denuncia, porque como esto es contra el bien de la justicia, no puede ser obligado á obrar contra ella.

#### ARTÍCULO III. — El consentimiento forzado destruye el matrimonio?

1.º Parece que el consentimiento for-

zado no destruye el matrimonio, porque así como para el matrimonio se requiere el consentimiento, así para el bautismo se requiere la intención. Pero el obligado por el temor á recibir el bautismo, recibe el sacramento. Luego el forzado por algún temor á consentir se obliga al matrimonio.

2.º Lo violento misto, según el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 1), tiene más de voluntario que de involuntario. Mas el consentimiento no puede ser forzado sino por la violencia mista. Luego no se excluye por completo lo voluntario; y por tanto, el matrimonio existe todavía.

3.º Al que obligado consiente en el matrimonio parece que debe aconsejarse que permanezca en aquel matrimonio; porque prometer y no satisfacer tiene una especie de mal, del cual el Apóstol quiere que nos abstengamos (1 The. 5). Mas esto no sería así, si el consentimiento forzado destruyese por completo el matrimonio. Luego etc.

Por el contrario, dice la decretal (c. *Cum locum* De spons. et matrim.): «no teniendo lugar el consentimiento donde hay temor ó coacción, es necesario, que donde quiera que se requiere el consentimiento de alguno sea repelida la materia de coacción». Es así que para el matrimonio se requiere común consentimiento. Luego etc.

Además: el matrimonio significa la unión de Cristo con la Iglesia, que se hace según la libertad del amor. Luego no puede realizarse por el consentimiento forzado.

**Conclusion.** *La coacción del miedo que cae en varón constante es la que anula el matrimonio y no otra.*

Responderémos, que el vínculo del matrimonio es perpétuo. De consiguiente, aquello que repugna á la perpetuidad, destruye el matrimonio. El miedo que cae en el varón constante, quita la perpetuidad al contrato, puesto que puede pedirse la restitución *in integrum*. Y por eso esta coacción del miedo, que cae en el varón constante, destruye el matrimonio y no otra (1). Se considera como varón constante al hombre virtuoso, que sirve

(1) La coacción ó el miedo es uno de los impedimentos dirimentes del matrimonio, introducido por los derechos natural y canónico. No teniendo lugar el consentimiento, dice Alejan-

dro III (C. *Cum locum* l. De spons. et Mat.), allí donde hay miedo ó coacción, es preciso que, siempre que se trate de dar algún consentimiento, desaparezca toda materia de coacción. A diferen-



de medida á todas las acciones humanas, como dice el Filósofo (*Ethic.* l. 3, c. 4). Algunos dicen, que si el consentimiento existe, aunque forzado, interiormente existe el matrimonio en cuanto á Dios; mas no con respecto á la Iglesia, que presume no haber habido allí consentimiento interior á causa del miedo. Mas esta opinion no es fundada, porque la Iglesia no debe presumir que uno ha pecado, hasta tanto que se pruebe; mas pecó si dijo consentir y no consintió. Por lo cual la Iglesia presume que ha consentido, pero juzga que este consentimiento arrancado á la fuerza, no es suficiente para hacer el matrimonio.

Al argumento 1.º dirémos, que la intencion no es causa eficiente del sacramento en el bautismo, sino solamente produciendo la accion del agente, mientras que el consentimiento es causa eficiente, en el matrimonio, y por tanto no hay paridad.

Al 2.º que no basta para el matrimonio toda especie de voluntario, sino lo voluntario completamente, puesto que debe ser perpétuo; y por tanto, es impedido por lo violento misto.

Al 3.º que no siempre debe inducirse á que permanezca en aquel matrimonio, sino solamente cuando se teme un peligro de su disolucion; mas obrando de otra manera, no peca: porque no hay ni apariencia de mal, en no cumplir una promesa que se ha hecho no queriendo.

**ARTICULO IV.— ¿El consentimiento forzado, constituye el matrimonio de parte del que le produce?**

1.º Parece que el consentimiento forzado al menos por parte del que fuerza produce el matrimonio; porque el matrimonio es signo de la union espiritual; y la union espiritual, que tiene lugar por la caridad, puede referirse á aquel que no tiene caridad. Luego tambien el matrimonio á aquel que no quiere.

cia de otros, este impedimento tiene de peculiar que no puede ser dispensado, ni por lo mismo puede revalidarse el matrimonio, subsistiendo la causa del miedo ó coaccion. Se necesita, pues, que esa causa desaparezca; aunque se reputa no existir, segun nuestro Angélico (*In 4. Disp. 29, c. 1.ª, a. 3, c. 2.ª ad 2*) si entra los consortes *provisus libere et affectu maritali admittitur copula* ó espontáneamente cohabitan. Lo propio sostienen Sanchez (*De Matrim.* l. 4.º disp. 18, ns. 2 y 3) y

2.º Si la persona que fue cohibida, llega despues á consentir, habrá verdadero matrimonio. Pero el que cohibió primeramente, no está ligado por el consentimiento de aquel. Luego estaba ligado al matrimonio por el primer consentimiento.

Por el contrario, el matrimonio es una relacion de equiparancia. Esta relacion existe igualmente en las dos partes. Luego si hay impedimento por parte de uno, no habrá matrimonio por parte del otro.

**Conclusion.** *Todo lo que impide el matrimonio en uno, impídelo tambien en el otro.*

Responderémos, que siendo el matrimonio cierta relacion, y no pudiendo nacer la relacion en uno de los extremos, sin estar en el otro, síguese que *todo lo que impide el matrimonio en uno, impide lo mismo en el otro*, puesto que no puede haber un varon sin esposa, ni alguna esposa sin varon, como ni madre, no teniendo hijo; y por eso se dice comunmente que el matrimonio no cojea.

Al argumento 1.º dirémos, que aunque el acto del amante pueda pasar al no amante, sin embargo, no puede existir la union entre ellos, sino hay mútuo amor. Y por esto dice el Filósofo (*Ethic.* l. 8, c. 2), que para la amistad que consiste en cierta union, se requiere reciprocidad de afecto.

Al 2.º que por el consentimiento libre de aquel que primeramente fue cohibido, no se realiza el matrimonio, sino en cuanto el consentimiento precedente en el otro permanece todavía en su vigor; porque si disintiere no se haría matrimonio.

**ARTICULO V.— Se realiza el matrimonio por el consentimiento condicional?**

1.º Parece que ni por el consentimiento condicional, se realiza el matrimonio; porque lo que se acuerda bajo condicion, no se enuncia en absoluto. Pero en el matrimonio es menester que las palabras

todos los teólogos despues de Santo Tomás.

Advertirémos, por ún, que si el impedimento en que nos ocupamos fue oculto, basta para la revalidacion del matrimonio ó la renovacion espresa del consentimiento entre los cónyuges, ó es suficiente la tácita que se presume, segun lo que se acaba de decir, como afirma el ilustre jesuita citado. No es por lo mismo necesario revalidar el matrimonio delante del párroco.

espresen en absoluto el consentimiento. Luego la condicion de algun consentimiento no produce matrimonio.

2.º El matrimonio debe ser cierto. Pero donde se dice algo bajo condicion, se pone aquello bajo duda. Luego tal consentimiento no constituye matrimonio.

Por el contrario, en otros contratos, se constituye obligacion condicional, y subsiste, subsistiendo la condicion. Siendo pues, el matrimonio cierto contrato, parece que puede ser hecho por medio de un consentimiento condicional.

**Conclusion.** *El matrimonio, con condicion de presente, no contraria al mismo, ó de futuro y necesaria, es válido.*

Responderémos, que la condicion apuesta, ó es de presente ó de futuro. Si de presente, y no es contraria al matrimonio, ya sea honesta ó no, subsiste el matrimonio, subsistente la condicion; y no subsistiendo esta, no subsiste aquel. Pero si es contraria á los bienes del matrimonio este no se realiza, como se ha dicho igualmente de los esponsales (C. 43, a. 1). Mas si la condicion es de futuro ó es necesaria como que el sol saldrá mañana, ya entónces hay matrimonio; porque tales cosas futuras son presentes en sus causas; ó es contingente, como la entrega del dinero, ó la aceptacion de los padres, y entónces es preciso juzgar de este consentimiento como se juzga del que se da por palabras de futuro, y por consiguiente no produce el matrimonio (1).

Con lo dicho es evidente la respuesta á los argumentos propuestos.

#### ARTICULO VI. — ¿Puede ser compelido alguno por el mandato de su padre á contraer matrimonio?

1.º Parece que alguno puede ser com-

(1) Segun el unánime sentir de los teólogos, no son licitos los matrimonios condicionales por los gravísimos inconvenientes que de ellos se originan; de modo que sin una urgentísima razon, dice San Alfonso, los párrocos no deben admitir semejantes matrimonios. Esto en cuanto á la *licitud*; pero como sucederá alguna vez que sea preciso admitir condiciones en los entaces matrimoniales, los teólogos inquieren cuáles anulan y cuáles no anulan el matrimonio. Si la condicion es torpe, y por torpe se entiende lo que se opone al triple bien del matrimonio, con viene á saber, al bien del sacramento, al de la fe y al de la prole; si la condicion es torpe, decimos, todos convienen con nuestro Angélico que el matrimonio es nulo. Si la condicion es honesta y además es *de presente* (y lo mismo y con igual fundamento debemos decir de la *de pasado*)

pelido por mandato de su padre á contraer matrimonio; porque se dice (Coloss. 3, 20): *hijos, obedeced á vuestros padres en todo.* Luego en esto están tambien obligados á obedecerles.

2.º (Gen. 28). Isaac, mandó á Jacob que no tomara mujer de las hijas de Canaan. Mas no lo hubiera mandado, si no lo hubiera podido mandar por derecho. Luego el hijo está obligado á obedecer en esto al padre.

3.º Nadie debe prometer, principalmente con juramento por aquel á quien no puede obligar á cumplirlo. Pero los padres prometen por sus hijos futuros matrimonios, y lo afirman con juramento. Luego pueden obligar por mandato á los hijos á cumplirlo.

4.º El padre espiritual, esto es, el Papa, puede compeler por mandato al matrimonio espiritual, es decir, á aceptar el episcopado. Luego el padre carnal, puede tambien compeler al matrimonio carnal.

Por el contrario, cuando el padre manda el matrimonio, el hijo puede entrar en religion, sin cometer pecado. Luego no está obligado á obedecerle en esto.

Además, si estuviese obligado á obedecerle, los esponsales contraidos por los padres sin el consentimiento de los hijos serian estables. Pero esto es contra el derecho (cap. *Ex litteris*. De despons, impub.). Luego, etc.

**Conclusion.** [1.ª] *El padre no puede obligar al hijo por mandato á contraer matrimonio.* [2.ª] *Puede inducirle por una causa racional á contraer.*

Responderémos, que siendo el matrimonio como cierta servidumbre perpétua *el padre no puede obligar al hijo al matrimonio por mandato*, puesto que es de libre condicion; pero *puede inducirle por una causa racional*, y entónces lo que el

el Santo y todos los teólogos con él, sostienen la validez del matrimonio. En cuanto á la condicion *de futuro* vemos que el Santo Doctor no admite más condicion que la necesaria; si bien otros con San Alfonso (lib. vi, n. 892), Sanchez (lib. v, disp. 7, n. 3), dicen que vale cualquiera otra posible ó contingente, aunque el matrimonio quede en suspenso hasta que se verifique la condicion. Siendo esto así, compréndese que Santo Tomás exija nuevo consentimiento en aquellos matrimonios que se celebraron bajo condicion, cuando esta llegue á cumplirse; y lo mismo que el Santo, aseguran teólogos de primera nota. Sin embargo, San Alfonso, siguiendo á Sanchez, Navarro, etc., sostiene ser *más probable* la sentencia opuesta, la cual además es la seguida en Roma en las causas matrimoniales, segun testifica Fagnani. (De Apposit. Condit. n. 3).

hijo es por relacion á esta causa, es por relacion al precepto del padre, de modo que si esta causa le obliga por necesidad ú honestidad (1) así tambien le obliga el precepto del padre ; de otra manera no le obliga.

Al argumento 1.º dirémos que aquellas palabras del Apóstol no se entienden de las cosas en las que es libre como el padre. Y tal es el matrimonio por el que tambien el hijo se hace padre.

Al 2.º que Jacob estaba obligado á hacer lo que le ordenase Isaac, ya por causa de la malicia de aquellas mujeres, ya tambien porque la raza de Canaam debía ser esterminada de la tierra prometida á los descendientes de los patriarcas : por lo cual podía dar estas órdenes Isaac.

Al 3.º que los padres no juran sino sobreentendida la condicion de si agradare

á los hijos ; y los mismos se obligan para con ellos á inducirlos de buena fe.

Al 4.º que algunos dicen que el Papa no puede mandar á alguno que acepte el episcopado, porque el consentimiento debe ser libre. Pero dada esta opinion, perecería el órden eclesiástico ; porque si no se pudiese obligar á recibir los cargos de la Iglesia, esta no podría conservarse, cuando á veces, aquellos que son idóneos para esto, no quieren recibir el cargo sino obligados. Así pues debe decirse, que no hay paridad entre estos dos casos; porque no hay servidumbre corporal en el matrimonio espiritual como en el corporal, puesto que el matrimonio espiritual es como cierto cargo para la dispensacion pública de las cosas santas segun aquello (1. Cor. 4, 1): *así nos tenga el hombre como ministros de Cristo, y dispensadores de los misterios de Dios.*

## CUESTION XLVIII.

### Objeto del consentimiento.

1.º El consentimiento que produce el matrimonio es el consentimiento en el acto carnal?— 2.º El consentimiento dado á alguna por una causa deshonesta produce el matrimonio?

ARTÍCULO I. — *Utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Dicit enim Hieronymus (hab. ex August. lib. De bono viduit.; æquivalenter cap. 9, ante med.; vide cap. *Voventibus*, dist. 27) quòd « voventibus virginitatem non solum nubere, sed etiam velle nubere » dampnabile est. Sed non esset dampnabile, nisi esset virginitati contrarium, cui nuptiæ non contrariantur, nisi ratione car-

nalis copulæ. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

2. Præterea, omnia quæ sunt in matrimonio inter virum et uxorem, possunt esse licita inter fratrem et sororem, exceptâ carnali copulâ. Sed non potest fieri licitè inter eos consensus matrimonialis. Ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

3. Præterea, si mulier dicat viro: « Consentio in te, dum tamen non cognoscas me, » non est consensus matrimonialis, quia est ibi aliquid contra substantiam prædicti consensus. Sed non

(1) Como, por ejemplo, si el hijo violó á alguna con la condicion de casarse con ella. Pero en este caso, la fuerza del mandado del padre procede del derecho natural que al hijo obliga á cumplir con su compromiso. En este asunto importa distinguir bien lo licito de lo válido; pues entanto que la Igle-

sia en el Tridentino (sesion. 24, cap. 1.º de Ref.) anatematiza á los que sostengan ser nulos los matrimonios sin el consentimiento de los padres, á continuacion enseña que se debe contar con ellos, y que lo contrario siempre ella lo detestó.

esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo, etc.

4. Præterea, in qualibet re initium consummationi respondet. Sed matrimonium consummatur per carnalem copulam. Ergo cum initiatur per consensum, videtur quod consensus sit in carnalem copulam.

Sed *contra*, nullus consentiens in carnalem copulam est virgo mente et carne. Sed B. Joannes evangelista post consensum nuptialem fuit virgo mente et carne (1). Ergo non consentit in carnalem copulam.

Præterea, effectus respondet causæ. Sed consensus est causa matrimonii. Cum ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quod nec consensus qui matrimonium causat, sit in carnalem copulam.

**Conclusio.** *Cum conjunctio carnalis non sit matrimonium essentialiter, consensus matrimonium faciens non est consensus in carnalem copulam, sed in matrimonium, in ordine ad carnalem copulam.*

**Respondeo** dicendum quod consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium, quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum. Unde sicut carnalis copula se habet ad matrimonium, ita consensus qui matrimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut supra dictum est (quæst. XLIV, art. 1, et quæst. XLV, art. 1 ad 2), non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis, sed quædam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam, et alia quæ ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundum quod eis datur potestas ad invicem respectu carnalis copulæ, et hæc associatio conjugalis copula dicitur. Unde patet quod benè dixerunt illi, qui dixerunt quod consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicitè (2), non explicitè; non enim debet intelligi, nisi sicut implicitè continetur effectus in sua causa, quia potestas carnalis copulæ, in quam consentitur, est causa carnalis

copulæ, sicut potestas utendi re suâ est causa usûs.

Ad *primum* ergo dicens, quod consensus in matrimonium ideò est damna-bilis post votum virginitatis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet, sicut peccaret qui daret alteri potestatem accipiendi illud quod ipse in deposito habet, non solum in hoc quod ei actualiter traderet. De consensu autem beatæ Virginis supra dictum est (Sent. IV, dist. 3, quæst. II, art. 2, et Part. III, quæst. XXIX, art. 2).

Ad *secundum* dicendum, quod inter fratrem et sororem non potest esse potestas in invicem ad carnalem copulam, sicut nec licitè carnalis copula. Et ideò ratio non sequitur.

Ad *tertium* dicendum, quod illa conditio explicita non solum actui, sed etiam potestati contrariatur copulæ carnalis, et ideò est contraria matrimonio.

Ad *quartum* dicendum, quod initiatum matrimonium respondet consummato, sicut habitus, vel potestas actui, qui est operatio.

Rationes autem in contrarium ostendunt quod non sit consensus in carnalem copulam explicitè, et hoc est verum.

**ARTÍCULO II. — ¿Puede existir el matrimonio por el consentimiento de alguno con alguna por una causa inhonesta?**

1.º Parece que el matrimonio no pueda tener lugar por el consentimiento de alguno dado á otra, por una causa inhonesta; porque una sola y misma causa no tiene más que una razon única. Pero el matrimonio es un solo sacramento. Luego no puede hacerse cuando uno se propone otro fin, que aquel por el cual fue instituido por Dios, esto es, para la procreacion de la prole.

2.º La union del matrimonio procede de Dios como consta (Matth. 19, 6), *lo que Dios juntó el hombre no lo separe*. Pero la union que se hace por causas torpes no proviene de Dios. Luego no es matrimonio.

(1) Juxta opinionem illam quam hic veram supponit Sanctus Thomas quod in nuptiis Canæ fuerit sponsus quem inde Christus ad celibatum traduxerit et quam aliquo modo indicavit 22, quæst. 186, art. 4.

(2) Quod proinde non ita est accipiendum, ait Sylvius quasi sit propositum saltem virtuale copulæ carnalis; sed quia est consensus in potestatem illam in qua talis copula continetur implicitè, sicut actus continetur in potentia.

3.º En los otros sacramentos si no se guarda la intencion de la Iglesia no hay verdadero sacramento. Pero la intencion de la Iglesia en el sacramento del matrimonio no se refiere á alguna causa torpe. Luego si se contrae matrimonio por alguna causa torpe, no será verdadero matrimonio.

4.º Segun Boccio (in Top., loco à causa fin.), « una cosa cuyo fin es bueno, » ella misma es tambien buena ». Pero el matrimonio siempre es bueno. Luego no es matrimonio, si se hace por un fin malo.

5.º El matrimonio significa la union de Cristo con la Iglesia. Pero en esto no cabe torpeza alguna. Luego ni el matrimonio puede ser contraido por alguna causa vergonzosa.

Por el contrario, el que bautiza á otro con intencion de lucrarse, bautiza verdaderamente. Luego tambien el que contrae con alguna con intencion de lucro, se casa verdaderamente.

Ademas, esto mismo lo comprueban los ejemplos y autoridades que se citan. (Sent. 4, dist. 30).

Conclusion. [1] *De la causa final accidental el matrimonio no recibe la bondad ó malicia.* [2] *Esas causas finales y accidentales pueden ser infinitas; y de ellas unas pueden ser honestas y otras no.*

Responderémos, que la causa final del matrimonio, puede considerarse *per se* y *per accidens*. *Per se* la causa del matrimonio es aquella á la cual se ordena por sí mismo; y esta es siempre buena, es decir, la procreacion de la prole, y evitar la fornicacion. Pero *per accidens*, la causa final del mismo es lo que se proponen los contrayentes. Y puesto que lo que ellos se proponen por el matrimonio es una consecuencia del mismo, y que lo que es anterior no es variado por lo posterior sino viceversa; *por eso el matrimonio no recibe su bondad ó malicia de esta causa*, sino que son los mismos contrayentes, de los cuales es fin *per se*. Y como las causas *per accidens* son infinitas, *por eso puede haber en el matrimonio un número infinito de causas tales,*

*de las que unas son honestas y las otras inhonestas.*

Al argumento 1.º dirémos, que lo verdadero es causa *per se* y principal, pero lo que tiene un solo fin *per se* y principal, puede tener muchos fines secundarios *per se* é infinitos *per accidens*.

Al 2.º que la union puede tomarse por la relacion misma, que es el matrimonio, y tal union proviene siempre de Dios y es buena, sea cualquiera la causa que la produzca, ó por el acto de los que se unen, y en este concepto es á veces mala y no proviene de Dios absolutamente hablando: ni hay inconveniente que algun efecto cuya causa es mala provenga de Dios, como la prole que nace del adulterio: porque el efecto no viene de la causa en cuanto es mala, sino en tanto que tiene algo bueno, segun que procede de Dios, aunque no provenga de él absolutamente.

Al 3.º que la intencion de la Iglesia segun la que se propone conferir un sacramento es de necesidad para cualquier sacramento: de modo que si no se observa esta intencion no se produce nada en los sacramentos. Pero la intencion de la Iglesia, que tiene por objeto la utilidad proviniente del sacramento es del bien ser del sacramento y no de su necesidad; por consiguiente, si no se guarda esta intencion, el sacramento sin embargo es verdadero. Sin embargo, el que descuida ú omite esta intencion peca, como si en el bautismo no se tiene intencion de sanar la mente, tal como la Iglesia se propone. Asimismo el que se propone contraer matrimonio, aunque el matrimonio no se ordene á aquel fin que la Iglesia se propone, contrae, no obstante, un verdadero matrimonio.

Al 4.º que aquel mal intentado no es del fin del matrimonio, sino de los contrayentes.

Al 5.º que la union misma es el signo de la union de Cristo y de la Iglesia, y no la operacion de los unidos, y por tanto la razon no es concluyente.

## CUESTION XLIX.

### De los bienes del matrimonio.

- 1.º Debe haber algunos bienes para escusar el matrimonio? — 2.º Se designan convenientemente? — 3.º El bien del sacramento es el más principal entre los otros bienes? — 4.º El acto del matrimonio se escusa de pecado por los predichos bienes? — 5.º Sin ellos puede escusarse alguna vez de pecado? — 6.º Cuando existe sin ellos es siempre pecado mortal?

#### ARTÍCULO I. — Debe haber algunos bienes para escusar el matrimonio?

1.º Parece que el matrimonio no debe tener algunos bienes por los cuales se escuse; porque así como la conservación del individuo, que se verifica por las cosas que pertenecen á la vida nutritiva, es propia de la intención de la naturaleza; así la conservación de la especie que tiene lugar por el matrimonio, y mucho más cuanto mejor y más digno es el bien de la especie, que el de un solo individuo. Pero para escusar el acto de la vida nutritiva, no se necesitan algunos bienes. Luego tampoco para escusar el matrimonio.

2.º Según el Filósofo (*Ethic.* 1. 8, c. 12), la amistad que hay entre el varón y la mujer es natural y encierra en sí lo honesto, útil y deleitable. Pero lo que es de sí honesto no necesita excusa alguna. Luego ni al matrimonio deberían atribuirse algunos bienes que le excusasen.

3.º El matrimonio ha sido instituido como remedio y como deber según lo dicho (C. 42, a. 2). Pero según que es un deber no necesita de excusa; por entonces también la hubiera necesitado en el paraíso, lo cual es falso; porque hubieran sido « honrosas las bodas y el lecho » nupcial inmaculado, como dice San Agustín (*Sup. Gen. ad litt.* 1. 9, c. 3). Asimismo ni en cuanto es para remedio, como ni los otros sacramentos que han sido instituidos para remedio del pecado. Luego el matrimonio no debe tener semejantes bienes que le excusen.

4.º Las virtudes dirigen á todas las cosas que pueden hacerse honestamente. Si pues el matrimonio puede ser ennoblecido por algunos bienes, no necesita otros que le honren, sino las virtudes del alma, y por tanto no deben asignarse al matrimonio algunos otros bienes que le ennoblezcan, como no se deben asignar á las demás cosas en las que dirigen las virtudes.

Por el contrario, donde quiera que hay indulgencia, allí es necesaria alguna razón de excusa. Pero en nuestro estado de enfermedad el matrimonio es concedido al hombre por *indulgencia*, como se ve (1. Cor. 7). Luego necesita ser escusado por algunos bienes.

Además, el concubinato fornicario y el matrimonial son de la misma especie en cuanto á la especie de naturaleza. Pero el de la fornicación es de sí torpe. Luego para que el matrimonial no lo sea, es menester que se le añada algo que le honeste y le convierta en otra especie de moralidad.

*Conclusion.* La elección de la unión matrimonial no puede ordenarse sino por la compensación de algunos bienes que la honesten; y estos son los que excusan el matrimonio y le hacen honesto.

Respondeo dicendum quòd nullus sapiens debet jacturam aliquam sustinere, nisi pro aliqua recompensatione alicujus æqualis vel melioris boni. Unde electio alicujus quod aliquam jacturam habet annexam, indiget alicujus boni adjunctione, per cujus recompensationem ordinetur et honestetur. In conjunctione autem

viri et mulieris rationis jactura accidit: tum quia propter vehementiam delectationis absorbetur ratio, ut non possit aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 11, circ. fin); tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales sustinere ex sollicitudine temporalium (1), ut patet (I. Corinth. VII). Et ideò talis conjunctionis electio non potest esse ordinata, nisi per recompensationem aliquorum, ex quibus dicta conjunctio honestetur: et hæc sunt bona quæ matrimonium excusant, et honestum reddunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd in actu comestionis non est tam vehemens delectatio rationem absorbens, sicut est in prædicta actione: tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta et corrupta; nutritiva autem, per quam non traducitur, non est corrupta neque infecta (2); tum etiam quia defectum individui quilibet magis sentit in seipso quam defectum speciei. Unde ad excitandum ad comestionem, secundum quam defectui individui subvenitur, sufficit sensus ipsius defectus; sed ad excitandum ad actum quo defectui speciei subvenitur, divina providentia delectationem apposuit in illo actu; quæ etiam animalia bruta movet, in quibus non est infectio originalis peccati. Et ideò non est simile.

Al 2.º que estos bienes que ennoblecen al matrimonio, son de la esencia del mismo, y por esto no necesita de ellos, como de ciertas cosas exteriores para hacerle honesto, sino como causando en el mismo la honestidad que le compete en sí.

Al 3.º que el matrimonio, por lo mismo que es un deber ó un remedio tiene razon de útil y honesto, Pero ambas cosas le competen, en razon de que posee estos bienes, por los que se hace un deber, y se presta un remedio á la concupiscencia.

Al 4.º que algun acto virtuoso se hace honesto tanto por la virtud, como principio de que emana, cuanto por las circunstancias, como de sus principios formales. Los bienes empero del matrimonio

(1) Non, ut quidam explicant parum cautè, quasi tribulatio carnis titillatio sit carnalis.

(2) Ita recentiores communiter cum Nicolao. Al.: *Nutritiva autem per quam traduceretur, non est corrupta, et non infecta; item: Nutritiva autem, per quam non traducitur, est corrupta et*

se refieren á el como las circunstancias al acto de la virtud por las que tiene la cualidad de poder ser acto de virtud.

#### ARTICULO II.—Se determinan suficientemente los bienes del matrimonio?

1.º Parece que el Maestro de las Sentencias no determina suficientemente los bienes del matrimonio (Sent. 4, dist. 31), á saber: «la fe ó fidelidad, la prole y el » sacramento»: puesto que el matrimonio no solo tiene lugar en los hombres para la procreacion y alimentacion de la prole, sino tambien para el consorcio de la vida comun y comunicacion de las obras, como se dice (Ethic. 1. 8, c. 12). Luego como se cuenta entre los bienes del matrimonio la procreacion de los hijos debería tambien contarse la comunicacion de las obras.

2.º La union de Cristo con la Iglesia, que el matrimonio significa (3), se perfecciona por la caridad. Luego entre los bienes del matrimonio debe figurarse más bien la caridad que la fe.

3.º Præterea, in matrimonio sicut exigitur, quod neuter conjugum ad alterius thorum accidat, ita exigitur quòd unus alteri debitum reddat. Sed primum pertinet ad fidem, ut magister dicit (loc. cit.). Ergo debet etiam justitia propter redditionem debiti inter bona matrimonii computari.

4.º Así como en el matrimonio en cuanto significa la union de Cristo y de la Iglesia, se requiere la indivisibilidad, así tambien la unidad, de modo que sea una de uno sólo; Pero el sacramento, que se cuenta entre los tres bienes del matrimonio, pertenece á la indivision. Luego debería haber alguna otra cosa, que perteneciera á la unidad.

Por el contrario, parece que estos bienes son supérfluos; porque una virtud única basta para ennoblecer un solo acto, y la fe es una virtud. Luego no fué menester añadir otras dos para ennoblecer el matrimonio.

6.º Una cosa no recibe de lo mismo la razon de ser útil y honesta, puesto

non infecta.

(3) Así lo dice el Apóstol en su Epístola á los de Efeso: Vosotros, maridos, amad á vuestras mujeres, como Cristo amó tambien á la Iglesia y se entregó á sí mismo por ella. (Cap. 5, v. 24).

que lo útil y lo honesto, son divisiones opuestas del bien. Pero el matrimonio tiene razon de útil, por la procreacion de la prole. Luego la prole no debe computarse entre los bienes que ennoblecen el matrimonio.

7.º Nada debe contarse como propiedad ó condicion de sí mismo. Pero estos bienes se cuentan como ciertas condiciones del matrimonio. Luego siendo el matrimonio un sacramento, no debe contarse el sacramento entre los bienes del matrimonio.

*Conclusion. La prole, la fe y el sacramento son los primeros y principales bienes que honestan el matrimonio.*

Responderémos, que el matrimonio es un deber de naturaleza y es sacramento de la Iglesia. En cuanto es oficio de naturaleza, se ordena á dos cosas, como todo otro acto de virtud, de las cuales una se exige por parte del mismo agente, y esto es la intencion del fin debido; y en tal concepto, se cuenta la prole como bien del matrimonio. Otra se exige por parte del acto mismo, que es bueno en el género, porque recae sobre materia debida, y en este sentido existe la fidelidad, por la que el hombre se acerca á su mujer y no á otra. Pero ademas tiene alguna bondad en cuanto es sacramento; y esto se significa en el nombre mismo de sacramento.

Al argumento .º dirémós que en la prole no solamente se entiende la procreacion sino tambien su educacion, á la que como á su fin se ordena toda comunicacion de las operaciones que tiene lugar entre el varon y la mujer, en cuanto están unidos en matrimonio, porque los padres atesoran naturalmente para sus hijos como consta (II Cor. 12); y así en la prole como en el fin principal se incluye el otro como secundario.

Al 2.º que la fe no se toma aquí segun que es virtud teológica, sino como parte de la justicia, segun que se da este nombre á la ejecucion de lo que se ha dicho, cuando se observa lo prometido; porque en el matrimonio, como es cierto contrato, hay alguna promesa, por la que tal hombre se determina á tal mujer.

(1) La palabra fe se comprende que no la usa el Santo en el sentido de ser una virtud teológica, sino en la acepcion de fidelidad, y como parte de la virtud de la justicia.

Ad tertium dicendum quòd sicut in promissione matrimonii, continetur ut neuter ad alienum thorum accedat, ita etiam, quod sibi invicem debitum reddant: et hoc etiam est principalius, cum sequatur ex ipsa mutua potestate invicem data; et ideò utrumque ad fidem pertinet. Sed in lib. sentent. ponitur illud quod est minùs manifestum.

Al 4.º que debe entenderse en el sacramento no solamente la indivision sino tambien todas aquellas cosas que resultan del matrimonio, por quanto es signo de la union de Cristo y de la Iglesia. O debe decirse que la unidad de que se habla en el argumento pertenece á la fe, como la indivision al sacramento.

Al 5.º que la fe no se toma aquí por alguna virtud sino por cierta condicion de virtud, de la cual tiene su nombre la fe (ó fidelidad), que se considera como parte de la justicia (1).

Al 6.º que así como el debido uso del bien útil recibe la naturaleza de lo honesto, no por lo útil, sino por la razon que hace un recto uso, así tambien la ordenacion á algun bien útil, puede producir la bondad de la honestidad, en virtud de la razon del que hace la debida ordenacion. Y en este concepto, el matrimonio es útil, por lo mismo que se ordena á la prole, y es honesto sin embargo en cuanto se ordena debidamente.

Al 7.º que como dice el Maestro de las Sentencias la palabra *sacramento*, no designa aquí el matrimonio mismo, sino su inseparabilidad, que es el signo de la cosa misma á la que pertenece el matrimonio. O debe decirse que aunque el matrimonio es sacramento, sin embargo el matrimonio tiene un ser como tal y otro como sacramento; porque no sólo fué instituido para ser como signo de la cosa sagrada, sino tambien como un deber de la naturaleza. Y por esto la razon de sacramento es cierta condicion adveniente al matrimonio considerado en sí mismo, de la que tiene tambien su honestidad. Hé aquí porque su sacramentalidad (2), si me puedo explicar así, se cuenta entre el número de los bienes que ennoblecen al matrimonio. En este

(2) O sea, la condicion de ser sacramento, para lo cual no encontraba el Santo una palabra que fijase su idea.



concepto, en el tercer bien del matrimonio, es decir en el sacramento, no solo se comprende la inseparabilidad, sino tambien todas las cosas que pertenecen á su significacion.

**ARTÍCULO III.** — *¿El sacramento es el más principal entre los bienes del matrimonio?*

1.º Parece que el sacramento no sea el más principal entre los bienes del matrimonio ; porque el fin es lo más importante en cada cosa. Es así que la prole es el fin del matrimonio. Luego esta es el bien más principal del matrimonio.

2.º Es más principal en la razon de la especie la diferencia que la completa que el género ; como la forma que la materia en la constitucion de la cosa material. Pero el sacramento compete al matrimonio por razon de su género ; (1) y la prole y la fe por razon de la diferencia, en cuanto es tal sacramento. Luego las dos otras cosas son más principales en el matrimonio que el sacramento.

3.º Así como se encuentra el matrimonio sin prole y fe, así tambien sin inseparabilidad ; como se ve cuando alguno de los cónyuges ántes de consumado el matrimonio pasa al estado religioso. Luego ni por esta razon el sacramento es lo más principal en el matrimonio.

4.º El efecto no puede ser más principal que su causa. Pero el consentimiento que es la causa del matrimonio cambia frecuentemente. Luego tambien puede disolverse el matrimonio, y así la inseparabilidad no le acompaña siempre.

5.º Los sacramentos que tienen un efecto perpétuo imprimen carácter. Pero en el matrimonio no se imprime carácter. Luego no le asiste la indisolubilidad perpétua ; y por tanto, así como hay matrimonio sin prole, tambien puede haberlo sin sacramento, y por consiguiente lo mismo que ántes.

Por el contrario, aquello que entra en la definicion de una cosa, la es sobre todo esencial. Pero la indivision (ó *indisolubilidad*) que pertenece al sacramento se pone en la definicion del matrimonio ántes dada, (C. 44, a. 3) mas no la prole ó

la fe. Luego el sacramento es más esencial entre los otros bienes al matrimonio.

Ademas, la virtud divina, que obra en los sacramentos es más eficaz que la virtud humana. Pero la prole y la fe pertenecen al matrimonio, segun que es un deber de la naturaleza humana, y el sacramento segun que proviene de la institucion divina. Luego el sacramento es un bien más principal en el matrimonio que los otros dos.

**Conclusion.** *Atendiendo á la « dignidad, el principal bien del matrimonio es el sacramento ; pero atendiendo á lo que es más « esencial », el principal bien es la prole, al que siguen la fidelidad y el sacramento.*

**Responderémos,** que se dice ser algo más principal que otro en alguna cosa de dos modos ; ó porque es más esencial, ó porque es más digno. *Si porque es más digno, así de todos modos el sacramento es el más principal entre los tres bienes de la union, puesto que pertenece al matrimonio, en cuanto es sacramento de la gracia ; y los otros dos pertenecen á aquel en cuanto es cierto deber de la naturaleza ; y la perfeccion de la gracia es más digna que la perfeccion de la naturaleza.* Si se dice empero más principal porque es más esencial, entónces debe distinguirse ; porque la fe y la prole pueden ser consideradas de dos modos : 1.º en si mismas y así pertenecen al uso del matrimonio, por el cual se produce la prole y se observa tambien el pacto conyugal. Pero la indivisibilidad que el sacramento importa pertenece al mismo matrimonio en sí, puesto que de esto mismo, que por el pacto conyugal los cónyuges se dan mutuamente y por siempre la potestad del uno sobre el otro, síguese que no pueden separarse y de aquí es que el matrimonio jamas se encuentra sin la inseparabilidad ; hállase, sin embargo, sin fe y sin prole, puesto que el *ser* de una cosa no depende de su uso. En este concepto el sacramento es más esencial al matrimonio que la fe y que la prole ; 2.º pueden considerarse la fe y la prole segun que existen en sus principios, de modo que por la prole se entienda la intencion de tenerla, y por la fe la intencion de guardar la fidelidad debida, sin las que no puede haber matrimonio,

(1) El matrimonio es cierta especie del género sacramento, sea uno de los siete sacramentos.

puesto que estos efectos resultan en el matrimonio por causa del pacto conyugal; de tal suerte, que si se espresase en el consentimiento que produce el matrimonio algo contrario á estos efectos no habrá verdadero matrimonio. Entendiendo así la fe y la prole, consta que la prole es lo esencialísimo en el matrimonio, despues la fe, y en tercer lugar el sacramento (1): como el ser natural es más esencial al hombre que el ser de la gracia, aunque el ser de la gracia sea más digno.

Al 1.º dirémos que el fin segun la intencion es lo primero en la cosa, mas segun la ejecucion es lo último; y lo mismo es respecto de la prole con relacion á los bienes del matrimonio; y por esto es más principal de cierto modo y de otro no.

Al 2.º que el sacramento segun que se considera también como el tercer bien del matrimonio pertenece al matrimonio por razon de su diferencia; pues se dice sacramento segun la significacion de esta cosa sagrada determinada, que el matrimonio significa.

Al 3.º que las nupcias segun San Agustín (lib. de bono conjug. c. 9): son un bien de los mortales. Por consiguiente en la resurreccion, *no se casan ni se casarán* como se dice (Matth. 22). Así pues, el vínculo del matrimonio no se estiende más alla de la vida en que se ha contraído; y por esto se dice inseparable, porque no puede ser separado en esta vida, sino por la muerte, ya corporal despues de la union carnal, ya espiritual, despues de la espiritual únicamente.

Al 4.º que aunque el consentimiento que produce el matrimonio no sea perpétuo materialmente, esto es, en cuanto á la sustancia del acto, puesto que aquel acto cesa y puede sobrevenir otro contrario; sin embargo, formalmente hablando es perpétuo, porque tiene por objeto la perpetuidad del vínculo; pues de otro modo no constituiría el matrimonio, porque el consentimiento dado á alguna por cierto tiempo no produce el matrimonio. Y digo formalmente segun que el acto recibe la especie del objeto; y en tal con-

cepto el matrimonio recibe su indisolubilidad del consentimiento.

Al 5.º que en los sacramentos en que se imprime carácter, se da la potestad para los actos espirituales, al paso que en el matrimonio para los actos corporales. Por consiguiente, el matrimonio en razon de la potestad que recíprocamente se dan los cónyuges, conviene con los sacramentos que se imprime carácter; y de esto tiene su indisolubilidad, como dice el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 31); pero difiere de ellos en cuanto esta potestad se refiere á los actos corporales; y por esta razon no imprime carácter espiritual.

#### ARTÍCULO IV. — *Utrum actus matrimonii excusetur per bona prædicta.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus matrimonii non possit excusari per bona prædicta, ut non sit omninò peccatum, quia quicumque sustinet damnum majoris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinatè sustinet. Sed bonum rationis, quod læditur in ipso actu conjugali, est majus quàm hæc tria conjugii bona. Ergo prædicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitum.

2. Præterea, si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum, non autem totum bonum, quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum. Sed actus conjugalis secundùm se est malus; aliàs excusatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

3. Præterea, ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus. Sed bona matrimonii non possunt efficere quin delectatio illius actûs sit immoderata. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

4. Præterea, verecundia non est nisi de turpi actu, secundùm Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 15). Sed bona matrimonii non tollunt erubescenciam ab illo actu. Ergo non possunt excusare quin sit peccatum.

Sed *contra*, concubitus conjugalis non differt à fornicatione, nisi per bona matrimonii. Si ergo hæc non sufficerent

(1) Todo lo concerniente al matrimonio se ordena á la prole, como al fin más principal: por la prole es necesaria la fidelidad y de esta emana la inseparabilidad.

excusare ipsum, tunc matrimonium semper illicitum remaneret, quod est contra id quod habitum est supra (quæst. XLI, art. 3).

Præterea, bona matrimonii se habent ad actum ejus, sicut circumstantiæ debitiæ, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 4). Sed circumstantiæ tales sufficienter faciunt quod actus aliquis non sit malus. Ergo et hæc bona possunt excusare matrimonium, ut nullo modo sit peccatum.

**Conclusio.** *Quantum minus honestus appareant matrimonii actus, propter effrænem illam, quam semper conjunctam habet, delectationem, proles tamen ac fides et sacramentum ipsum non tantum excusant, sed et sanctum reddunt.*

Respondeo dicendum quod aliquis actus dicitur excusari dupliciter: uno modo ex parte facientis, ita quod non imputetur facienti in culpam, quamvis sit malus, vel saltem non in tantam culpam; sicut ignorantia dicitur excusare peccatum in toto, vel in parte (1). Alio modo dicitur excusari actus ex parte sui, ita scilicet quod non sit malus: et hoc modo prædicta bona dicuntur excusare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quod non sit malus in genere moris, et quod sit bonus, quia non est aliquis actus indifferens, ut in secundo libro dictum est (dist. 40, quæst. 1, art. 5). Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter: uno modo bonitate virtutis, et sic habet actus quod sit bonus ex his quæ ipsum in medio ponunt: et hoc faciunt in actu matrimonii fides et proles, ut ex dictis patet (art. 2 huj. quæst.); alio modo bonitate sacramenti, secundum quod actus non solum bonus, sed etiam sanctus dicitur: et hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibilitate conjunctionis, secundum quam significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Et sic patet quod prædicta bona sufficienter actum matrimonii excusant (2).

Ad primum ergo dicendum, quod per matrimonii actum non incurrit homo damnium rationis quantum ad habitum,

sed solum quantum ad actum. Nec est inconueniens quod quandoque aliquis actus qui est melior secundum genus suum, interrumpatur pro aliquo minus bono actu: hoc enim sine peccato fieri potest, sicut patet in eo qui ab actu contemplationis cessat, ut interdum actioni vacet (3).

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si malum quod inseparabiliter comitatur concubitum, esset malum culpæ. Nunc autem non est malum culpæ, sed pœnæ tantum, quæ est inobedientia concupiscentiæ ad rationem. Et ideo non sequitur (4).

Ad tertium dicendum, quod superabundantia passionis, quæ facit vitium, non attenditur secundum quantitativam ipsius intensionem, sed secundum proportionem ipsius ad rationem. Unde tunc solum passio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quæ fit in actu matrimoniali, quamvis sit intensissima secundum quantitatem, non tamen excedit limites sibi à ratione præfixos ante principium suum, quamvis in ipsa delectatione ratio eos ordinare non possit.

Ad quartum dicendum, quod turpitudine illa quæ semper est in actu matrimoniali, et erubescitiam facit, est turpitudine pœnæ, et non culpæ, quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

#### ARTÍCULO V. — Utrum actus matrimonialis excusari possit sine bonis matrimonii.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonialis excusari possit etiam sine bonis matrimonii; qui enim à natura tantum movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere, quia bona matrimonii pertinent ad gratiam, vel virtutem. Sed quando aliquis solo appetitu naturali movetur ad actum prædictum, non videtur esse peccatum, quia nullum naturale est malum, cum malum sit « præter naturam et præter ordinem », ut Diony-

(1) Juxta ea quæ circa illam ex professo dicta sunt suo loco; nempe (1 2, q. lxxvi, art. 3), de modo quo peccatum excusatur vel non.

(2) Non tantum excusant sed faciunt tanquam circumstantiæ ad eum pertinentes, ut sit actus bonus.

(3) Cum necessitas et præsertim spiritualis, id postulat propterea aliquod bonum ad salutem pertinens, vel ad quodcumque officium ac subsidium charitatis.

(4) Al., rationem sequitur.

sus dicit (De div. nom. cap. 4, part. IV, lect. 22), Ergo actus matrimonialis excusari potest etiam sine bonis matrimonii.

2. Præterea, ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquid bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur, quia ad hoc est matrimonium concessum humanæ infirmitati ut fornicatio videtur, ut patet (I. Corinth. VII). Ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus excusari.

3. Præterea, ille qui utitur re suâ ad libitum, non facit contra justitiam; et sic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, et è contrario. Ergo si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum, et sic idem quod priùs.

4. Præterea, illud quod est bonum ex genere, non efficitur malum, nisi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonialis, quo quis cognoscit suam, est ex genere bonus. Ergo non potest esse malus, nisi malâ intentione fiat. Sed potest bonâ intentione fieri, etiamsi non intendat aliquid bonum matrimonii; putâ cum quis salutem corporalem per hoc intendit servare, aut consequi. Ergo videtur quòd etiam sine matrimonii bonis actus ille possit excusari.

Sed *contra*, remotâ causa, removetur effectus. Sed causa honestatis actûs matrimonialis sunt matrimonii bona. Ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

Præterea, non differt actus prædictus ab actu fornicario nisi in prædictis bonis. Sed concubitus fornicarius semper est malus. Ergo si non excusatur prædictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

**Conclusio.** *Actus matrimonialis semper culpabilis et peccatum est, nisi prolis intentio, ac mutua inter conjuges fides adsit.*

Respondeo dicendum quòd sicut bona matrimonii, secundum quòd sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum et sanctum; ita etiam secundum quòd sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum, quantum ad illa duo

bona matrimonii quæ ipsius actum respiciunt. Unde quando conjuges conveniunt causâ prolis procreandæ, vel ut sibi invicem debitum reddant, quod ad fidem pertinet, totaliter excusantur à peccato. Sed tertium bonum non pertinet, ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.): unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actus ejus, ut per hoc actus ejus absque peccato reddatur, quia causâ alicujus significationis conveniunt. Et ideò duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet causâ procreandæ prolis, et debiti reddendi: aliàs autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd proles, prout est bonum sacramenti, addit supra prolem, prout est bonum intentum à natura (2). Natura enim intendit prolem, prout in ipsa salvatur bonum speciei, sed in prole, secundum quòd est bonum sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles suscepta ulterius ordinetur in Deum. Et ideò oportet quòd intentio naturæ, quæ prolem intendit, referatur actu vel habitu ad intentionem prolis prout est bonum sacramenti: aliàs staretur in creatura, quod sine peccato esse non potest. Et ideò quando natura tantum movet ad actum matrimonii, non excusatur à peccato omninò, nisi in quantum motus naturæ ordinatur actu vel habitu ulterius ad prolem, secundum quòd est bonum sacramenti: nec tamen sequitur quòd motus naturæ sit malus, sed quòd sit imperfectus, nisi ad aliquid bonum matrimonii ulterius ordinetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquid peccatum, quia hæc est quædam redditio debiti, quæ ad bonum fidei pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas (3); et secundum hoc est peccatum veniale; nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundum indulgentium, quæ est de peccatis venialibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd una debita

(1) Quod etiam declarat S. Doctor in art. seq.

(2) Præcisè sumpta ut naturâ, sive quantum ad finem quem natura immediatè ac directè attingit, nempe productionem prolis tantum; natura enim prout subordinata sacramento debet ordinari ad altiore finem, nempe, ut proles ad cultum

Dei et pietatem christianam, quantum fieri potest, educetur.

(3) Cum sint alii modi convenientiores et moderatiori christianæ magis consentanei quibus propriam libidinem vel fornicationem vitare possit sen per orationem, abstinentias jejunia, etc.

circumstantia non sufficit ad hoc quòd actus sit bonus ; et ideò non oportet quòd qualitercumque quis re suâ utatur, usus sit bonus, sed quando utitur re suâ ut debet, secundùm omnes circumstantias.

Ad *quartum* dicendum, quòd quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum, tamen hæc intentio efficitur mala, si ex aliquo sanitas intendatur quòd non est ad hoc de se ordinatum ; sicut qui ex sacramento baptismi tantùm salutem corporalem quæreret ; et similiter etiam est in proposito in actu matrimonii.

**ARTÍCULO VI. — Utrum cognoscens uxorem, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet.**

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd quandocumque aliquis uxorem cognoscit, non intendens aliquod bonum matrimonii, sed solam delectationem, mortaliter peccet ; quia, sicut Hieronymus dicit (sup. illud Ephes. v.): *Viri diligite* (et habetur in littera, 4, dist 31), « voluptates quæ de meretricum amplexibus » capiuntur, in uxore damnandæ sunt. » Sed non dicitur esse damnabile, nisi peccatum mortale. Ergo cognoscere uxorem propter voluptatem solam est semper peccatum mortale.

2. Præterea, consensus in delectationem est peccatum mortale, ut in secundo lib. dictum est (dist. 24, quæst. III, art. 4 ; et 1 2, quæst. LXXIV, art. 8). Sed quicumque cognoscit uxorem suam causâ delectationis, consentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

3. Præterea, quicumque usum creaturæ non refert in Deum, creaturâ fruatur, quòd est peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter solam delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

4. Præterea, nullus debet excommunicari, nisi pro peccato mortali (1). Sed aliquis uxorem solâ libidine cognoscens ab introitu Ecclesie arcetur, ut in littera dicitur (loc. cit., ex Greg. XII, epist. 31)

(1) Ut ostensum est supra cùm de excommunicatione ageretur.

(2) Certum est esse illicitum habere copulam propter solam voluptatem, ut patet ex propos. 9, damnata ab Innoc. XI,

quasi sit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

Sed *contra* est quòd, secundùm Augustinum (Cont. Julian lib. II, cap. 10, à princ., et lib. De decem chordis. cap. 11, à med.; et serm. 41. De sanctis, parùm à princ.), talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur: *Pater noster*, etc., ut habetur in littera (loc. cit.). Sed talia non sunt peccata mortalia. Ergo, etc.

Præterea, qui cibo utitur ad delectationem tantùm, non peccat mortaliter. Ergo pari ratione qui utitur uxore tantùm causâ libidinis satiandæ.

**Conclusio. — Cognoscens uxorem solâ libidinis et delectationis causâ, nullum aliud bonum matrimonii habitu, vel actu intendens, mortaliter peccat.**

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt quòd quandocumque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale ; sed quando movet ex latere, tunc est peccatum veniale ; quando autem omninò delectationem despicit, et displicet ei, tunc est omninò sine veniali peccato : ut sic delectationem in isto actu quærere sit peccatum mortale, delectationem oblatam acceptare sit peccatum veniale, sed eam odire sit perfectionis. Sed hoc non potest esse, quia secundùm Philosophum (Ethic. lib. X, cap. 3 et 4), idem iudicium est de delectatione et operatione, quia operationis bonæ est delectatio bona, et malæ mala. Unde cùm actus matrimonialis non sit per se malus, nec quærere delectationem erit peccatum mortale semper.—Et ideò dicendum quòd si delectatio quæreretur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet aliquis in conjuge non attendat quòd conjux est, sed solùm quòd mulier, paratus idem facere cum ea, si non esset conjux, est peccatum mortale : et ideò talis dicitur ardentior amator uxoris, quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quæreretur delectatio intra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non quæreretur quàm in conjuge, sit est veniale peccatum (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tunc

quæ dicebat : Opus conjugii ob solam voluptatem exercitum, omni nitùs caret culpâ ac defectu veniali. Commune tamen est apud omnes id non esse mortale, sed veniale peccatum, ai S. Alphonsus (Theolog. mor. lib. VI, n.º 912).

voluptates meretricias vir in uxore quærit, quando nihil aliud in ea attendit quàm quod in meretrice attenderet.

Ad *secundum* dicendum, quòd consensus in delectationem concubitûs qui est peccatum mortale, est peccatum mortale; non autem talis est delectatio matrimonialis actûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis delectationem non referat actu in Deum, non tamen ponit in ea ultimum volunta-

tis finem, aliàs eam ubicumque indifferenter quæreret; et idèò non oportet quòd creaturâ fruatur; sed utitur creaturâ actu propter se, se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

Ad *quartum* dicendum, quòd hoc non dicitur propter hoc quòd ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur; sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quod efficitur in actu illo totus caro.

## CUESTION L.

### De los impedimentos del matrimonio en general. <sup>(1)</sup>

Tratarémos de los impedimentos del matrimonio: 1.º en general, y 2.º en particular.

#### ARTÍCULO ÚNICO. — Se asignan convenientemente al matrimonio impedimentos?

1.º Parece que se asignan inconvenientemente impedimentos al matrimonio; porque el matrimonio es cierto sacramento que se distingue por oposicion de los otros sacramentos. Es así que á estos

(1) No es extraño que el Santo Doctor consagre tan pocas páginas á la doctrina general de los impedimentos. El infierno no había aún movido la guerra, que despues movió, tratando de negar el sacramento del Matrimonio, ó si eso no, queriendo privar á la Iglesia de la autoridad que sobre él ha recibido de Jesucristo. Desde que Lutero, el primer partidario del *matrimonio civil*, lanzó el grito de guerra contra la autoridad de la Iglesia en órden al matrimonio, los esfuerzos de la herejía han sido extraordinarios, siendo distintas tambien las formas que ha adoptado, aunque tendiendo todas á un idéntico fin. A Lutero, que puso á los pies de los príncipes el matrimonio y negó todo impedimento que no fuese el que consta en el cap. 18 del Levítico, sucedió Mares Antonio de Dominis, famoso arzobispo apóstata del principio del siglo XVII. Este escritor, lo mismo que Lannoi, en 1672, negaron á la Iglesia su autoridad para establecer impedimentos dirimentes, cuyo poder gratuitamente concedieron á los príncipes; y consiguientemente decían, si la Iglesia hizo uso de tal potestad, débese á concesiones de los señores temporales, ó simplemente, sin andarse con rodeos, confesaron que había sido una usurpacion de potestad. A estos caudillos de la perversion del matrimonio y preparados los ánimos por los jansenistas, regalistas y filósofos del último siglo, elevóse la doctrina anticatólica á ley de Estado en 1780, encargándose de esta hazaña *mi primo el sacristan de Austria*, como Federico de Rusia llamaba al emperador José II. Sin decir nada de la legislacion atea de los revolucionarios franceses, Napoleon en su código planteó la cuestion en el mismo terreno en que

no se les asignan impedimentos. Luego no deben asignarse al matrimonio.

2.º Quanto algo es ménos perfecto, tanto puede ser impedido por pocos modos. Pero el matrimonio es ménos perfecto entre los otros sacramentos. Luego no deben asignárseles ningunos ó poquíssimos impedimentos.

suelen quererla los más templados partidarios del llamado *matrimonio civil*; pues ordenó que no se reconociesen otros matrimonios que los celebrados en presencia del magistrado civil, ni en las causas matrimoniales podía reconocer más autoridad que la del Estado. La lucha ha seguido en este siglo como en el anterior en la parte especulativa; pues en la parte práctica, las disposiciones galicanas han encontrado eco, y todos los Estados europeos, cual más, cual ménos, luchan por llevar los principios revolucionarios á la legislacion del matrimonio. La Iglesia, empero, sigue defendiendo la doctrina de verdad; habiendo condenado los errores todos de que hemos hablado. Para no dar mayores proporciones á esta nota, basta tener presente las siguientes verdades católicas: 1.º Que la Iglesia tiene potestad de poner impedimentos dirimentes (C. de Trento, ses. 24, cán. 3.º y 4.º). 2.º Que por Iglesia no entendió el Concilio á los príncipes, sino á los obispos y al Papa. 3.º Que esa potestad no le viene de los Príncipes, sino que la posee por derecho divino. (Así lo definió de fe el papa Pio VI en la bula *Auctorem fidei*). 4.º Que solo la Iglesia y no los Príncipes con ella, puede poner impedimentos dirimentes. (De la misma bula y del cánón 4.º citado consta). 5.º Que las causas matrimoniales pertenecen exclusivamente á los jueces eclesiásticos (can. 12). 6.º Que la razon de contrato no es separable de la razon de sacramento, y consiguientemente que toda union de hombre y mujer que no sea sacramento, no es más que un *torpe concubinato*. (Prop. 73 del Syllabus y locucion de Pio IX en 1852 acerca de la república de Nueva Granada).

3.º Donde quiera que hay enfermedad allí es necesario que se aplique el remedio. Pero la concupiscencia para cuyo remedio ha sido introducido el matrimonio existe en todos. Luego no debe haber algun impedimento que haga á alguna persona incapaz de contraerle en absoluto.

4.º Se llama ilegítimo lo que es contra la ley. Pero estos impedimentos que se asignan al matrimonio no son contrarios á la ley de la naturaleza, porque no se hallan igualmente en cada estado del género humano : pues se ve que han sido prohibidos más grados de consanguinidad en un tiempo que en otro ; mas la ley humana no puede, á lo que parece, crear impedimentos al matrimonio, porque este no es de institucion humana, sino divina, como tambien los otros sacramentos. Luego no deben asignarse algunos impedimentos al matrimonio, que hagan ilegítimas á las personas para contraerle.

5.º Lo legítimo y lo ilegítimo difieren por ser ó no ser contrarios á la ley y entre ellos no cabe medio alguno, puesto que son opuestos segun la afirmacion y la negacion. Luego no pueden existir algunos impedimentos del matrimonio por los que se constituyan personas intermedias entre las legítimas é ilegítimas.

6.º La union del varon y la mujer no es lícita sino en el matrimonio. Pero toda union ilícita debe ser dirimida. Luego si algo impide contraer el matrimonio, esto dirime de hecho el contraido ; y así no deben asignarse algunos impedimentos al matrimonio que impidan contraerlo y diriman el contraido.

7.º Ningun impedimento puede removerse de una cosa que vaya envuelto en su definicion. Es así, que la indivisibilidad cae la definicion del matrimonio. Luego no puede haber algunos impedimentos que diriman el contrato contraido.

8.º Por el contrario, parece que deben ser infinitos los impedimentos del matri-

monio, puesto que este es cierto bien. Es así, que los defectos del bien pueden existir de infinitos modos, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 3, p. 4, lect. 22). Luego son infinitos los impedimentos del matrimonio.

Ademas, los impedimentos del matrimonio se consideran segun las condiciones de las personas particulares. Pero estas condiciones son infinitas. Luego tambien los impedimentos del matrimonio.

*Conclusion.* [1] *Los impedimentos que contrarian á las cosas que son de la solemnidad de este sacramento, no impiden que haya verdadero matrimonio.* [2] *Los impedimentos que contrarian á las cosas esenciales del matrimonio, hacen que no sea verdadero matrimonio.*

Responderémos, que en el matrimonio hay ciertas cosas que son de su esencia, y otras correspondientes á su solemnidad, como sucede tambien en los otros sacramentos. Y puesto que quitadas las que pertenecen á su solemnidad, como en los demas sacramentos, todavía permanece el verdadero sacramento, por eso *los impedimentos que contrarian á las cosas que son de la solemnidad de este sacramento, no impiden que haya verdadero matrimonio* ; y las tales se dice que impiden contraer matrimonio, pero no dirimen el contraido (1) ; como son la prohibicion de la Iglesia y el tiempo festivo ; lo cual ha dado lugar á estos versos ;

*Ecclesie, vetitum, nec non tempus feriatum  
Impediunt fieri, permittunt juncta teneri.*

*Mas los impedimentos que contrarian á las cosas esenciales del matrimonio, hacen que no sea verdadero el matrimonio* ; y, por tanto, se dice que impiden, no solo contraerlo, sino que dirimen el ya contraido, cuyos impedimentos se hallan contenidos en estos versos :

*Error, conditio, votum, cognatio, crimen,  
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,  
Si sis affinis, si fortè coire nequibis (2)  
Hæc socianda vetant connubia, facta retractant.*

hubiesen caido en ciertos crímenes de poderse casar en lo sucesivo. Hoy, repetimos, son cuatro los impedimentos de esta clase : los dos que pone el Santo y los esponsales y el voto.

(2) Los impedimentos dirimenes son quince ; y en vez del verso este que pone el Santo y con objeto de que todos vayan comprendidos, pónese este otro distico, llamémosle así :

*Amens, affinis, si clandestinus et impos.  
Si mulier sit rapta, loco nec reddita tuto.*

(1) Estos impedimentos son los llamados *impedientes*. Hoy son cuatro los que como tales se reconocen, no poniéndose en ese número el llamado antiguamente de *catecismo* y el de *crimen* que universalmente son desechados como tales impedimentos. Tenia el impedimento de catecismo el que en el bautismo de necesidad hacia las veces de padrino ; y de ese caritativo oficio resultaba cierta especie de parentesco espiritual que se respetaba en el matrimonio. El de crimen, como su nombre indica, era cierta pena que se imponia á los que

Puede determinarse así su número. En efecto, el matrimonio puede ser impedido, ó con relacion al contrato del matrimonio, ó con respecto á los contrayentes. Si del primer modo, como el contrato del matrimonio se verifica por el consentimiento voluntario, que es destruido por la ignorancia y por la violencia, tendrédos dos impedimentos del matrimonio; la fuerza (*vis*), esto es, la coaccion, y el error (*error*) por parte de la ignorancia. Por esta razon el Maestro de las Sentencias determinó estos dos impedimentos al hablar de la causa del matrimonio (Sent. 4, dist. 29 y 30): mas ahora trata de los impedimentos que se refieren á las personas contratantes en sí mismas y los distingue así: porque puede estar impedido alguno de contraer matrimonio, ya en absoluto, ya respecto de alguna persona. Si en absoluto, de modo que no pueda contraer matrimonio con ninguna, esto no puede tener lugar, sino porque se halla impedido del acto matrimonial. Lo cual sucede de dos modos: 1.º porque no puede de hecho, ó porque no pueda en absoluto, y en este sentido se pone el impedimento de *impotentia coeundi*: ó porque no pueda libremente, y de aquí nace el impedimento de la *condicion de servidumbre*; 2.º porque no puede lícitamente, y esto segun que está obligado á la continencia, y puede tener lugar en dos conceptos; ya porque está obligado por el oficio recibido, y de aquí proviene el impedimento del *orden*, ó por el voto emitido, y así impide el *voto*. Pero si es impedido alguno del matrimonio, no en absoluto, sino respecto de alguna persona, ó esto es por causa de obligacion para con otra persona, como el que está ya unido en matrimonio á una no puede casarse con otra, y entónces el impedimento se llama *ligamen matrimonii*, ó porque no hay entre las partes relaciones convenientes, y esto en tres casos: 1.º cuando media demasiada distancia entre una y otra, y entónces se dice *disparitas cultûs*; 2.º por la demasiada proximidad, y en este caso hay tres impedimentos, el de *cognacion*, después el de *afinidad* que importa la proximidad de dos personas, por razon de una tercera unida en matrimonio, el de justicia de *pública honestidad*, en la que existe

la proximidad de dos personas por razon de una tercera unida por medio de espousales; 3.º por la union indebida hecha con la misma primeramente, y de aquí el impedimento *crimen adulterii* cometido ántes con la misma.

Al argumento 1.º diremos, que tambien pueden impedirse los otros sacramentos, si se omite algo que sea de su esencia ó solemnidad, segun lo dicho. Sin embargo, se asignan impedimentos al matrimonio, más bien que á los otros sacramentos por tres razones: 1.ª porque el matrimonio consiste en dos personas, y por esto puede ser impedido de muchos más modos que los demas sacramentos que competen á una sola singularmente; 2.ª porque el matrimonio tiene la causa en nosotros y en Dios (1), y los otros sacramentos solamente en Dios; por lo cual el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 16) asignó ciertos impedimentos á la penitencia, que existe en nosotros de algun modo, tales como la hipocresia, los juegos y semejantes; 3.ª porque respecto de los otros sacramentos hay precepto ó consejo, como acerca de bienes más perfectos, y sobre el matrimonio hay indulgencia, como de un bien ménos perfecto. Así, pues, para dar ocasion de adelantar en la perfeccion, se asignan mayor número de impedimentos al matrimonio que á los demas sacramentos.

Al 2.º que las cosas más perfectas pueden ser impedidas de muchos modos, en cuanto para ellas se requieren muchas circunstancias. Pero si hay algo imperfecto, para lo cual se requieren muchas cosas, tambien tendrá muchos impedimentos, y así sucede respecto del matrimonio.

Al 3.º que aquella razon procedería, si no existieran otros remedios, por los que tambien pudiera remediarse más eficazmente el mal de la concupiscencia, lo cual es falso.

Al 4.º que las personas se dicen ilegítimas para contraer matrimonio, porque están en oposicion con la ley por la que se establece el matrimonio. El matrimonio empero, en cuanto es un deber

(1) En nosotros por el consentimiento, el cual es la causa eficiente del matrimonio; en Dios por la colacion de la gracia que contiene en el Sacramento.



de la naturaleza, se establece por la ley natural; mas en cuanto es sacramento, por derecho divino, y en cuanto es deber de la comunidad, por la ley civil. Y por eso por cada una de estas leyes puede hacerse ilegítima una persona para contraer matrimonio. Ni hay semejanza respecto de los otros sacramentos, que son únicamente tales. Y puesto que la ley natural recibe diversas determinaciones segun los diversos estados, y el derecho positivo varía tambien segun las diversas condiciones de los hombres en los diversos tiempos, por esto el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 34) establece haber habido diversas personas ilegítimas en diversos tiempos.

Al 5.º que la ley puede prohibir algo, ya universalmente, ya en parte, en cuanto á algunos casos. Y por esto, entre ser totalmente segun la ley y ser totalmente contra la ley, cosas que son contrariamente opuestas, y no segun la afirmacion y la negacion, cabe el medio de ser en algun concepto segun la ley y en otro contra la ley. Por esto se consideran ciertas personas medias entre las legítimas é ilegítimas en absoluto.

Al 6.º que aquellos impedimentos, que no dirimen el matrimonio contraido, impiden á veces el contraerlo, no que no se haga, sino que no se haga lícitamente; y no obstante si se hace, el matrimonio contraido es verdadero, aunque el contrayen-

te peque; como si alguno consagrara despues de haber comido, pecaría obrando contra el mandato de la Iglesia, y sin embargo haría un verdadero sacramento, puesto que el ayuno del que consagra no es de necesidad del sacramento.

Al 7.º que los impedimentos predichos no se dicen dirimir el matrimonio contraido, como disolventes del verdadero matrimonio celebrado en debida forma, sino que disuelven el matrimonio contraido de hecho y no de derecho. Por consiguiente, si sobreviene algun impedimento á un matrimonio hecho debidamente, no sirve para disolverle.

Al 8.º que los impedimentos, por los que se impide algun bien *per accidens*, son infinitos, como tambien lo son todas las causas *per accidens*. Pero las causas que por sí mismas corrompen algun bien, son ordenadas y determinadas, como tambien las causas que le constituyen, puesto que las causas de destruccion y de constitucion de alguna cosa son opuestas, ó bien son las mismas tomadas en sentido contrario.

Al 9.º que las condiciones de las personas particulares tomadas individualmente son infinitas, pero en general pueden reducirse á cierto número; como sucede en la medicina y en todas las artes prácticas que tienen por objeto los particulares, en los que se consideran los actos y las condiciones.

## CUESTION LI.

### Impedimento del error.

1.º El error por su naturaleza impide el matrimonio? 2.º Qué error?

**ARTICULO I.** — ¿Se pone convenientemente el error como impedimento del matrimonio?

1.º Parece que el error no debe ponerse *per se* como impedimento del matrimonio; porque el consentimiento, que es causa eficiente del matrimonio, es impedido como tambien lo voluntario. Pero lo voluntario segun el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 1) puede ser impedido por la ignorancia, que no es lo mismo que el error; puesto que la ignorancia no supone conocimiento alguno, y sí el error: porque «aprobar lo falso por lo verdadero es error», segun San Agustin (De Trin. l. 9, c. 11). Luego no debió ponerse aquí como impedimento del matrimonio el error, sino más bien la ignorancia.

2.º Lo que por su naturaleza puede impedir el matrimonio, está en oposicion con los bienes del matrimonio. Mas el error no es cosa de este género. Luego el error no impide por su naturaleza el matrimonio.

3.º Así como se requiere el consentimiento para el matrimonio, así se requiere la intencion para el bautismo. Pero si alguno bautiza á Juan y cree bautizar á Pedro, Juan no obstante es bautizado verdaderamente. Luego el error no escluye el matrimonio.

4.º Entre Lia y Jacob hubo verdadero matrimonio. Pero allí hubo error. Luego el error no escluye el matrimonio.

Por el contrario, dicese (in Digestis l. si per errorem ff. de jurisdic. omn. judic.): «¿Qué cosa hay tan contraria al

» consentimiento como el error»? Es así que el consentimiento se requiere para el matrimonio. Luego el error impide el matrimonio.

Ademas, el consentimiento designa algo voluntario; y el error impide lo voluntario, porque *voluntario* segun el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 1) y Gregorio Niceno (vel nem. lib. de nat. hom. c. 3), y el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 24), «es aquello cuyo principio está en algun sujeto que sabe las cosas singulares, en las que reside el acto», lo cual no compete á los que yerran. Luego el error impide el matrimonio.

**Conclusion.** *El error, por derecho natural, anula el matrimonio.*

Responderémos, que todo lo que impide una causa, impide asimismo por su naturaleza el efecto. Mas el consentimiento es la causa del matrimonio segun lo dicho (C. 45, a. 1). Y por esto lo que destruye el consentimiento destruye el matrimonio. El consentimiento de la voluntad es el acto que presupone el del entendimiento; así pues, cuando hay defecto en el primero, necesariamente lo hay tambien en el segundo. Por lo tanto, cuando el error impide el conocimiento, síguese tambien el defecto en el mismo consentimiento, y por consiguiente en el matrimonio. En tal concepto *el error, segun el derecho natural, anula el matrimonio.*

Al argumento 1.º dirémos, que la ignorancia difiere, hablando en absoluto, del error, porque la ignorancia no importa por sí misma algun acto de conocimiento: en tanto que el error supone el juicio per-

vertido de la razon sobre alguna cosa. Sin embargo, en cuanto á que impide lo voluntario, no importa que se diga ignorancia ó error, puesto que ninguna clase de ignorancia puede impedir lo voluntario, sino la que tiene adjunto el error, porque el acto de la voluntad presupone una opinion ó juicio sobre aquello á que se dirige: por consiguiente, si hay allí ignorancia, es preciso que haya error, y, en este concepto se pone el error como causa próxima.

Al 2.º que aunque el error no contraría por sí al matrimonio, le contraría sin embargo en cuanto á su causa.

Al 3.º que el carácter del bautismo no es producido directamente por la intencion del que bautiza, sino por el elemento material empleado esteriormente; la intencion empero obra solamente, como dirigiendo el elemento material al efecto propio. Mas el vínculo conyugal es causado directamente por el consentimiento mismo, y por tanto no hay paridad.

Al 4.º que, como dice el Maestro (Sent. 4, dist. 30), el matrimonio entre Lia y Jacob, no fue perfecto *ex ipso concubitu*, que tuvo lugar por error, sino por el consentimiento posterior. Sin embargo, son escusados de pecado uno y otro, como se ve en la misma distincion.

#### ARTÍCULO II. — Todo error impide el matrimonio ?

1.º Parece que todo error impide el matrimonio, y no solamente el de la condicion ó el de la persona, como se dice (Sent. 4, dist. 30); porque lo que conviene á alguna cosa en sí, la conviene en toda su estension. Pero el error tiene por naturaleza la propiedad de impedir el matrimonio segun lo dicho (a. 1). Luego todo error impide el matrimonio.

2.º Si el error, como tal, impide el matrimonio, un error mayor debe impedirle más. Y mayor es el error de la fe, que existe en los herejes que no creen en este sacramento, que el error de la persona. Luego debe impedir más que el error de la persona.

3.º El error no anula el matrimonio, sino en cuanto quita lo voluntario. Mas la ignorancia de cualquiera circunstancia

quita lo voluntario como consta (Ethic. l. 3, c. 1). Luego no solamente el error de la condicion y el de la persona impiden el matrimonio.

4.º Como la condicion de la servidumbre es algun accidente anejo á la persona, así la cualidad del cuerpo ó del alma. Pero el error de la condicion impide el matrimonio. Luego por identidad de razon el error de la cualidad ó de la fortuna.

5.º Así como á la condicion de la persona pertenece la servidumbre y la libertad, así la nobleza ó innobleza, ó la dignidad del estado y su privacion. Es así que el error de la condicion de la servidumbre impide el matrimonio. Luego tambien el error de las otras cosas dichas.

6.º Así como la condicion de la servidumbre es un impedimento, así tambien la disparidad de cultos y la impotencia *coeundi*, como se dirá (C. 52, a. 2 y C. 53, a. 1 y C. 59, a. 1). Luego así como el error de la condicion se considera como impedimento del matrimonio, así el error acerca de estas otras cosas debería considerarse como impedimento del matrimonio.

7.º Por el contrario, parece que ni el error de la persona impida el matrimonio, pues así como la compra es cierto contrato, así tambien el matrimonio. Pero en la compra y venta, si se da un oro equivalente por otro oro, no se impide la venta. Luego ni el matrimonio se impide, si por una mujer se recibe otra.

8.º Puede suceder que el error dure por muchos años, y que se hayan engendrado hijos é hijas. Ahora bien, sería muy duro decir que deberían separarse entonces. Luego el primer error no frustró el matrimonio.

9.º Puede suceder que el hermano del varon, al cual una mujer cree dar su consentimiento, se ofrezca á ella, y que ella tenga con él relaciones carnales, y entonces parece que no pueda volver á aquel, con el cual creyó consentir sino que debe permanecer con su hermano, y por consiguiente el error de la persona no impide el matrimonio.

Conclusion. [1] *El error que impide el matrimonio, debe ser de aquellos que son de esencia del mismo.* [2] *Comprendiendo el matrimonio dos errores de esa*

*clase, el uno relativo á la persona y el otro tocante á la condicion, resulta que solo estos dos errores impiden el matrimonio.*

Responderémos que, así como el error excusa de pecado, puesto que causa lo involuntario, así tambien por lo mismo impide el matrimonio. Mas el error no excusa de pecado sino en tanto que tiene por objeto una circunstancia, cuya presencia ó alejamiento produce la diferencia que hay entre lo que es permitido ó no en el acto. Porque si alguno hiera á su padre con un palo de hierro, creyendo que es de madera, no se excusa del todo, aunque pueda ser excusado respecto de la gravedad del golpe. Pero si uno cree que golpea al hijo para corregirle y golpea al padre, se excusa del todo, si se ha puesto la debida diligencia para evitar el error. Por consiguiente, es preciso que *el error que impide el matrimonio, sea de alguno de aquellos que son de esencia del matrimonio.* El matrimonio comprende dos, á saber; las dos personas que se unen, y la mutua potestad que se dan, en la que consiste el matrimonio. *El primero se quita por el error de la persona (1); el segundo por el error de la condicion,* porque el siervo no puede dar á otro libremente la potestad sobre su cuerpo sin el consentimiento de su dueño. Y por tanto, *estos dos errores y no otros impiden el matrimonio.*

Al argumento 1.º dirémos que el error no tiene por la naturaleza del género impedir el matrimonio, sino por la de diferencia adjunta, esto es, segun que el error es sobre alguna de las cosas que son de la esencia del matrimonio.

Al 2.º que el error de la fe del matrimonio es acerca de las cosas que resultan del matrimonio, como si es sacramento, ó si es lícito. Y por eso tal error no impide el matrimonio, como ni el error acerca del bautismo impide la recepcion del carácter, con tal que tenga la intencion de recibir lo que la Iglesia da, aunque crea que es nada.

Al 3.º que no cualquier ignorancia de

una circunstancia produce lo involuntario, que excusa el pecado, segun lo dicho (aquí y a. 1) : por lo tanto no es valedero el razonamiento.

Al 4.º que la diversidad de la fortuna no varía algo de las cosas esenciales al matrimonio, ni la diversidad de la cualidad como lo hace la condicion de la servidumbre. Así pues, el razonamiento no es concluyente.

Al 5.º que el error de la nobleza, considerada como tal, no anula el matrimonio, por la misma razon que ni el error de la cualidad. Pero si el error de la nobleza ó dignidad redunde en el de la persona, entonces impide el matrimonio. Por consiguiente, si el consentimiento de la mujer se ha dirigido á esta persona directamente, el error de la nobleza de la misma no impide el matrimonio; mas si directamente tiene intencion de dar su consentimiento al hijo del rey, cualquiera que sea, entonces si se la presentase otro que no fuera hijo del rey, hay error de persona, y es impedido el matrimonio.

Al 6.º que tambien el error de otros impedimentos del matrimonio, en cuanto á las cosas que hacen ilegítimas las personas, impide el matrimonio. Pero no hace mencion del error que se refiere á estas cosas, puesto que impiden el matrimonio, ya existan con error ó sin él, como si alguna contrae con un subdiácono, sepa ó no sepa que es tal, no hay matrimonio. Pero la condicion de la servidumbre no le impide, si esta es conocida. Y por esto no hay paridad.

Al 7.º que el dinero en los contratos se recibe como medida de otras cosas, segun consta (Ethic. l. 5, c. 5), y no como buscado por sí. Y por lo tanto si no se da aquel dinero, que se cree, sino otro equivalente, esto no es óbice para el contrato. Pero si en la cosa buscada por sí misma hubiese error, se impediría el contrato, como si se vendiese á alguno un asno por un caballo. Y lo mismo sucede respecto á nuestra tésis.

Al 8.º que cualesquiera que sean las relaciones que se hayan tenido con una

(1) El error de persona es aquel falso juicio en virtud del cual se cree que una persona es la que no es. Este impedimento no puede ser dispensado, porque es de derecho natural. No es lo mismo el error acerca de la persona, que el relativo á sus cualidades. Este no invalida el matrimonio; á menos que la cualidad sea tan requerida por la otra persona,

que pase el error de cualidad á ser error de sustancia. Para esto se necesita que se estipule la cualidad como condicion precisa; y dicho está que faltando esta, falta tambien lo estipulado. En la respuesta al 5.º viene el Santo á significar esto mismo.

mujer, sino quiere dar nuevamente el consentimiento, no hay matrimonio.

Al 9.º que si no había consentido ántes con el hermano de aquel, podría conservar al que ella aceptó por error, y no puede volver al primero sobre todo si ha tenido relaciones carnales con aquel que aceptó. Mas si había dado al primero su consentimiento por *palabras de presente*

no puede tener al segundo por esposo, viviendo el primero, pero puede abandonar al segundo ó volver al primero : y la ignorancia del hecho excusa de pecado ; así como se excusaría si despues de consumado el matrimonio á consanguíneo *virí sui fraudulenter cognosceretur, quia fraus alterius non debet sibi præjudicare.*

## CUESTION LII.

### Impedimento de la condicion de la servidumbre (1).

1.º La condicion de la servidumbre impide el matrimonio?— 2.º El siervo puede contraer matrimonio?— 2.º El siervo puede contraer matrimonio sin el consentimiento de su señor?— 3.º Alguno despues de casado puede hacerse siervo sin el consentimiento de su mujer?— 4.º Los hijos deben seguir la condicion del padre ó de la madre?

#### ARTICULO I.—La condicion de la servidumbre impide el matrimonio?

1.º Parece que la condicion de la servidumbre no impide el matrimonio ; porque nada impide el matrimonio, sino lo que le es opuesto. Y la servidumbre no contraría al matrimonio, pues si así fuera, no podría haber matrimonio entre los siervos. Luego la servidumbre no impide el matrimonio.

2.º Lo que es contra la naturaleza, no puede impedir lo que es segun ella. Pero la servidumbre es contra la naturaleza puesto que, como dice San Gregorio (Past. p. 2, c. 6), « es contra la naturaleza que el hombre quiera dominar al hombre », lo cual es tambien notorio por lo que se dijo al hombre (Gen. 1), *y tenga dominio sobre los peces del mar, etc.*, más no *mandar el hombre*. Luego no puede impedir el matrimonio que es natural.

3.º Si lo impide, ó es de derecho natural ó de derecho positivo. Mas no es de

derecho natural, puesto que segun este todos los hombres son iguales, como dice San Gregorio (ibid) ; y en el principio de los digestos (l. Manumi. ff. de just. et jure) se dice que la esclavitud no es de derecho natural ; el derecho positivo se deriva tambien del natural, como dice Tulio (De invent. l. 2). Luego la servidumbre no puede impedir el matrimonio conforme á algun derecho.

4.º Aquello que impide el matrimonio, lo impide igualmente ya se sepa ó ya se ignore, como sucede respecto á la consanguinidad. Pero la servidumbre de uno conocida de otro no impide el matrimonio. Luego la servidumbre en sí no impide el matrimonio, y en este concepto no debe considerarse en sí misma como impedimento del matrimonio distinto de los otros.

5.º Como sucede haber error acerca de la servidumbre, v. gr., juzgando libre al que es siervo ; así tambien puede haberle respecto de la libertad, juzgando

(1) El error de condicion es derecho eclesiástico (lib. 4.º titul. 9 ; de Decrets.) Este impedimento, rarísimo ya en Europa por la desaparicion de la esclavitud, aunque siempre vigente en los lugares donde reina ó puede volver á reinar, no tiene lugar sino cuando uno de los contrayentes es de condi-

cion libre. Si los dos son esclavos, el impedimento desaparece y el matrimonio entre ellos es válido, segun el mismo derecho canónico, nuestro Angélico (2.º 2.º C. 104, a. 5) y todos los teólogos y canonistas.

siervo al que es libre. Pero la libertad no se cuenta como impedimento del matrimonio. Luego tampoco debe contarse la servidumbre.

6.º El mal de la lepra hace más penosa la sociedad del matrimonio é impide más el bien de la prole, que la servidumbre. Pero la lepra no se pone como impedimento del matrimonio. Luego ni la servidumbre debe ponerse.

Por el contrario, es lo que dice la Decretal sobre el matrimonio de los siervos (cap. *Ad nostra*), « que el error de la condición impide contraer matrimonio y dirime el ya contraído ».

Además, el matrimonio es del número de los bienes que se deben buscar por sí mismo, en cuanto tiene honestidad. Pero la servidumbre es del número de aquellos que deben huirse por sí mismos. Luego el matrimonio y la servidumbre son contrarios; y en este concepto la servidumbre le impide.

**Conclusion.** *La condición de servidumbre ignorada impide el matrimonio, pero no la servidumbre conocida.*

**Respondeo dicendum** quòd in matrimonii contractu obligatur unus conjugum alteri ad debitum reddendum. Et ideò si ille qui se obligat, est impotens ad solvendum, ignorantia hujusmodi impotentiae in eo cui fit obligatio, tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum, ut omninò non possit solvere; ita per servitutem, ut liberè debitum reddere non possit. Et ideò sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur (ut infra patebit, q. LVIII), ita conditio servitutis ignorata impedit matrimonium, non autem servitus scita.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd servitus contrariatur matrimonio quantum ad actum, ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non potest liberè exequi; et quantum ad bonum prolis, quæ peioris conditionis efficitur ex servitute parentis. Sed quia quilibet potest in eo quod sibi debetur, spontè detrimentum aliquod subire, ideò si alter conjugum scit alterius servitutem, nihilominus tenet matrimonium. Similiter etiam quia in matrimonio est æqualis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum,

non potest aliquis requirere majorem obligationem ex parte alterius quàm ipse possit facere. Et propter hoc etiam si servus contrahit cum ancilla, quam credit liberam, non propter hoc impeditur matrimonium. Et sic patet quòd servitus non impedit matrimonium, nisi quando est ignorata ab alio conjugue, etsi ille sit liberae conditionis. Et ideò nihil prohibet inter servos esse conjugia, vel etiam inter liberum et ancillam (1).

Al 2.º que nada impide que una cosa sea contraria á la naturaleza en cuanto á su primera intencion, la que no es contra la naturaleza en cuanto á la segunda intencion; como toda corrupcion y defecto y la vejez misma es contraria á la naturaleza, segun dice el Filósofo (De celo, l. 2, t. 37), porque la naturaleza tiene por objeto el ser y la perfeccion; sin embargo no es contraria á la segunda intencion de la naturaleza, porque desde el momento en que la naturaleza no puede conservar el ser en un individuo, le conserva en otro que nace de la corrupcion del otro; y cuando la naturaleza no puede llegar á la mayor perfeccion induce á la menor; así como cuando no puede producir el macho produce la hembra que es un macho imperfecto (*occasionatus*) segun se dice (De anim. l. 10, seu de Generat. anim. l. 2, c. 3). Asimismo tambien digo que la servidumbre es contraria á la primera intencion de la naturaleza, mas no á la segunda; porque la razon natural inclina, y la naturaleza apetece que cada sér sea bueno. Pero desde el momento en que alguno peca, la naturaleza tambien le inclina á que reporte la pena del pecado; y en este concepto la esclavitud ha sido introducida en castigo del pecado. Por otra parte, no repugna que una cosa natural sea impedida de este modo por lo que es contrario á la naturaleza; porque el matrimonio es impedido por la impotencia *coeundi*, que es contraria á la naturaleza del modo predicho.

Al 3.º que el derecho natural dicta que debe ser impuesta la pena por la culpa, y que nadie debe ser castigado sin culpa; pero el determinar la pena segun la

(2) Certum est quòd si liber scienter contrahat cum ancilla matrimonium est validum. Si servus contrahit cum serva etiam ignoranter, valet quoque matrimonium.

condicion de la persona y de la culpa, pertenece al derecho positivo. Y por esto la servidumbre que es cierta pena determinada, es de derecho positivo, y parte del derecho natural, como lo determinado de lo indeterminado; y por determinacion del derecho positivo se establece que la servidumbre ignorada impide de el matrimonio, para que alguno no sea castigado sin ser culpable; porque es cierta pena para la mujer, tener por marido un siervo y viceversa.

Al 4.º que hay algunos impedimentos que hacen ilícito el matrimonio. Y como nuestra voluntad no hace lícita ó ilícita alguna cosa, sino la ley, á la que aquella debe someterse; por eso la ignorancia de tal impedimento que destruye lo voluntario ó su conocimiento, nada influye para que el matrimonio sea ó no válido; y tal impedimento es la afinidad ó el voto ú otros semejantes. Hay algunos impedimentos que hacen ineficaz el matrimonio *ad solutionem debiti*. Y puesto que consiste en nuestra voluntad el que se nos libre de la deuda, por esto tales impedimentos, si son conocidos, no anulan el matrimonio, sino sólo cuando la ignorancia escluye lo voluntario. Y tal impedimento es la servidumbre y la impotencia *coeundi*. Y puesto que tambien tienen por sí mismos alguna razon de impedimentos, se los considera como impedimentos especiales independientemente del error. Mas la variacion de la persona no se considera como impedimento especial fuera del error, porque aquella persona introducida sin conocerla no tiene razon de impedimento, sino por la intencion del contrayente.

Al 5.º que la libertad no impide el acto del matrimonio. Luego la libertad ignorada no impide el matrimonio.

Al 6.º que la lepra no impide el matrimonio en cuanto al primer acto suyo, porque los leprosos pueden libremente *debitum reddere*, aunque infieran graves males al matrimonio en cuanto á los segundos efectos. Y por esto no impide el matrimonio, como la servidumbre.

ARTÍCULO II. — ¿El siervo puede contraer matrimonio sin consentimiento del señor?

1.º Parece que el siervo no puede con-

traer matrimonio sin el consentimiento del señor; porque nadie puede dar á alguno lo que es de otro sin consentimiento del mismo. Pero el siervo es cosa del señor. Luego no puede, contrayendo matrimonio, dar la potestad de su cuerpo á la mujer sin consentimiento del señor.

2.º El siervo está obligado á obedecer á su señor. Pero el señor puede mandarle que no consienta en el matrimonio. Luego sin su consentimiento no puede contraer matrimonio.

3.º Despues de contraido el matrimonio el siervo está obligado á *reddere debitum uxori*, áun por precepto divino. Sed eo tempore quo uxor debitum petit potest dominus aliquod servitium servo imponere, quod facere non poterit, si carnali copulæ vacare velit. Ergo si sine consensu domini posset servus contrahere matrimonio, privaretur dominus servitio sibi debito sine culpa, quod esse non habet.

4.º El señor puede vender á su siervo para países extranjeros á donde su esposa no podrá seguirle ya por la debilidad de su cuerpo, ya por el peligro que correría su fe, si fuera vendido á los infieles, ó por no permitirlo el señor de la mujer, si es sierva, y entónces se disolverá el matrimonio, lo cual es inconveniente. Luego el siervo no puede contraer matrimonio sin consentimiento del señor.

5.º La obligacion por la cual el hombre se entrega al servicio de Dios, es más favorable, que aquella por la que el hombre se somete á la mujer. Pero el siervo no puede entrar en religion ó ser promovido sin el consentimiento del señor á los órdenes. Luego mucho menos puede unirse en matrimonio sin consentimiento del señor.

Por el contrario (Galat. 3, '28), en *Jesucristo no hay siervo ni libre*. Luego para contraer matrimonio en la fe de Jesucristo, existe la misma libertad para los libres y para los siervos.

Ademas, la servidumbre es de derecho positivo, y el el matrimonio de derecho natural y divino. Luego como el derecho positivo no perjudica ni al derecho natural ni al divino, parece que el siervo pueda contraer matrimonio sin el consentimiento del señor.

Conclusion. *Fundándose el matrimo-*

nio en el derecho natural, y la esclavitud en el positivo; puede el siervo contraer libremente matrimonio sin permiso de su señor.

Responderémos, que el derecho positivo segun lo dicho (a. 1, al 3.º) proviene del derecho natural (1). Así pues, la *servidumbre que es de derecho positivo*, no puede prejuzgar las cosas que son de derecho natural; y así como el apetito de la naturaleza tiende á la conservacion del individuo, así tambien tiene por objeto la conservacion de la especie por medio de la generacion. Por consiguiente, así como el siervo no está sometido al señor hasta el punto de no poder libremente comer y dormir, ú otras cosas semejantes que pertenecen á la necesidad del cuerpo, sin las que no podría conservarse la naturaleza, así no le está sometido en cuanto á no poder contraer libremente matrimonio, aun ignorándolo ó contradiciéndolo su señor.

Al argumento 1.º dirémos, que el siervo es cosa del señor en cuanto á las cosas sobreañadidas á los actos naturales, pero en cuanto á las naturales todos son iguales. Por consiguiente, en las cosas que pertenecen á los actos naturales, el siervo puede por el matrimonio dar á otro la potestad de su cuerpo, áun repugnándolo el señor.

Al 2.º que el siervo está obligado á servir á su señor en las cosas que este puede lícitamente mandar. Mas así como este no puede mandar lícitamente al siervo que no coma ó que no duerma, así tambien ni que se abstenga de contraer matrimonio; porque importa al legislador saber, de que modo usa cada cual de lo suyo. Así pues, si el señor manda al siervo que no contraiga matrimonio, el siervo no está obligado á obedecerle.

Ad *tertium* dicendum, quòd si servus, volente domino, matrimonium contraxerit, tunc debet prætermittere servitium domini imperantis, et reddere debitum uxori, quia per hoc quòd dominus concessit ut matrimonium servus contraheret, intelligitur ei concessisse omnia quæ

matrimonium requirit. Si autem matrimonium ignorante vel contradicente domino est contractum, non tenetur reddere debitum, sed potiùs domino obedire, si utrumque simul esse non possit. Sed tamen in his multa particularia considerari debent, sicut etiam in omnibus humanis actibus, scilicet periculum castitatis imminens uxori, et impedimentum quod ex redditione debiti servitio imperato generatur, et alia hujusmodi: quibus omnibus ritè pensatis judicari poterit, cui magis servus obedire teneatur, domino vel uxori (2).

Al 4.º que en tal caso se dice que debe ser obligado el señor á no vender á su siervo, de tal manera, que haga más gravosas las obras del matrimonio, sobre todo, cuando no falta la facultad de venderle donde quiera que sea por su justo precio.

Al 5.º que por la religion ó recepcion del órden, se obliga el hombre al servicio de Dios en cuanto á todo el tiempo: pero el varon tenetur debitum reddere uxori non semper sed congruis temporibus. Por lo cual no hay paridad. Y además, el que entra en religion ó recibe el órden, se obliga á algunas obras que son sobreañadidas á las cosas naturales en las que el señor tiene su potestad, y no en las naturales á las que se obliga por el matrimonio. Luego podría hacer voto de continencia sin el consentimiento de su señor.

#### ARTÍCULO III.— Puede sobrevenir la servidumbre al matrimonio?

1.º Parece que la servidumbre no puede sobrevenir al matrimonio, de modo que el varon se venda á otro en servidumbre; porque lo que es hecho en fraude y perjuicio de otro, no debe ser valedero. Pero el varon que se vende en servidumbre, hace esto á veces en fraude del matrimonio, ó al menos en daño de la esposa. Luego no debe ser válida la tal venta para establecer la servidumbre.

2.º Dos cosas favorables perjudican á una no favorable. Y el matrimonio y

(1) En el sentido de que no hace más que explicarle ó determinarle en cuanto á ciertos puntos que por sí mismos no son suficientemente claros.

(2) Aliter tamen et aliter. Domino enim propter auctorita-

tem directionis et imperii: uxori autem propter obligationem societatis et conjugii, ex qua vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier; sicut nec potestatem sui mulier habet, sed vir.



la libertad son favorables y repugnan á la servidumbre, que no es favorable en derecho. Luego tal servidumbre debe anularse por completo en el matrimonio.

3.º En el matrimonio son juzgados como iguales el hombre y la mujer. Mas la mujer no puede darse como sierva, no queriendo el marido. Luego ni el varon, no queriendo la mujer.

4.º Lo que impide la generacion de la cosa en las naturales, destruye tambien la cosa engendrada. Es así que la servidumbre del varon, estando ignorante la mujer, impide el acto del matrimonio, ántes de que se verifique. Luego si pudiese sobrevenir al matrimonio, le destruiría, lo cual es inconveniente.

Por el contrario, cada cual puede dar á otro lo que es suyo. Pero el varon, es *sui juris*, porque es libre. Luego puede dar á otro su derecho.

Ademas, el siervo, áun no queriendo el dueño, puede casarse, segun lo dicho (a. 2). Luego por la misma razon, puede someterse al Señor no queriendo su mujer.

**Conclusion.** *Como el varon solo está sometido á la esposa en lo que pertenece al acto de la naturaleza, puede hacerse esclavo en lo demas sin consentimiento de la mujer.*

Responderémos, que *el varon está sometido á la mujer solamente en las cosas que pertenecen al acto de la naturaleza*, en las que son iguales, y á las que no se estiende la sumision de la servidumbre. Y por eso *el varon, áun no queriendo la mujer, puede darse á otro en servidumbre* (1); sin que por esto sea disuelto el matrimonio, porque ningun impedimento que sobreviene al matrimonio, puede disolverle, como se ha dicho (C. 1, a. 1, al 7.º)

Al argumento 1.º dirémos, que el fraude puede bien dañar al que le hace, pero no puede causar perjuicio á otro. Y por esto, si el varon en fraude de su mujer se da á otro en servidumbre, él mismo reporta el daño, perdiendo el bien inesti-

mable de la libertad; pero de esto no puede engendrarse perjuicio alguno á la mujer, *quin teneatur reddere debitum petenti, et ad omnia quæ matrimonium requirit; non enim potest ab his retrahi domini sui præcepto.*

Al 2.º que en cuanto áque la servidumbre repugna al matrimonio, el matrimonio perjudica á la servidumbre, puesto que entónces *servus tenetur uxori debitum reddere, etiam nolente domino.*

Al 3.º que aunque respecto al acto matrimonial, y á las cosas que atañen á la naturaleza se juzguen iguales el marido y la mujer, á las que no se estiende la condicion de la esclavitud; sin embargo, en cuanto á la direccion de la casa y demas cosas á ella anejas, el varon es la cabeza de la mujer y debe corregirla, mas no al contrario; y por eso la mujer no puede darse como esclava no queriéndolo el marido.

Al 4.º que aquella razon procede de las cosas corruptibles, en las que tambien muchas impiden la generacion, las cuales no son suficientes para destruir la cosa engendrada. Pero en las cosas perpétuas, puede haber impedimento, para que tal cosa comience á ser, mas no para que deje de ser, como se ve en el alma racional (349). Y asimismo es tambien del matrimonio que es un vínculo perpétuo, mientras dura esta vida.

#### ARTÍCULO IV. — Los hijos deben seguir la condicion del padre ?

1.º Parece que los hijos deben seguir la condicion del padre; porque la denominacion toma su nombre de lo más digno. Pero el padre en la generacion es más digno que la madre. Luego etc.

2.º El *ser* de la cosa depende más bien de la forma que de la materia. Y en la generacion el padre da la forma y la madre la materia, como se dice (De anim. l. 16, sen de gener. animal. l. 2, c. 4). Luego más bien debe seguir la prole al padre que á la madre.

(1) Como, segun indica el primer argumento, puede el marido adoptar esa resolucion de hacerse esclavo *in fraudem matrimonii*, es decir, que puede hacerse no solo sin causa, sino ademas con intencion dañada, observa perfectamente Silvio que la esposa queda autorizada para pedir el divorcio, supuesto que la separacion del marido la da derecho á tomar ese partido.

(2) Segun la opinion de los verdaderos filósofos, Dios cria el alma desde el punto que hay cuerpo apto al cual se una. De aquí resulta que siendo el momento de la generacion el que da la materia apta del cuerpo, enalquier obstáculo puesto á la generacion, ese mismo impedimento se opone á la existencia del alma.

3.º Debe seguirse principalmente á aquel á quien más nos asemejamos. Pero el hijo se asemeja más al padre que á la madre, como tambien la hija más á la madre. Luego al ménos el hijo debe seguir más bien al padre y la hija á la madre.

4.º En la Sagrada Escritura no se cuenta la genealogía por las mujeres sino por los varones. Luego la prole sigue más al padre que á la madre.

Por el contrario, si alguno siembra en tierra ajena, los frutos son de aquel, de quien es la tierra. Pero el vientre de la mujer es respectu seminis viri, como la tierra respecto de la semilla. Luego etc.

Ademas: en los animales que nacen de las diversas especies, vemos que el parto sigue más bien á la madre que al padre: por lo cual los mulos que nacen de la yegua y el asno, más se asemejan á las yeguas que aquellos que nacen de burra y caballo. Luego igualmente debe ser en los hombres.

**Conclusion.** [1] *La prole en la libertad y en la servidumbre sigue á la madre; pero en las cosas que pertenecen á la dignidad, segun que provienen de la forma de la cosa, sigue al padre.* [2] *En algunos países que no están regidos por el derecho civil, el parto sigue la peor condicion.*

Responderémos, que segun las leyes civiles (l. 19, ff. De Statu hom. y l. 7, c. De rei vendit.), el parto sigue al vientre. Y esto es con razon, puesto que la prole, recibe del padre su complemento formal y de la madre la sustancia del cuerpo. Pero la servidumbre es la condición corporal, siendo el siervo como el instrumento del señor en sus operaciones; por esto *la prole en la libertad y en la servidumbre sigue á la madre; pero en las cosas que pertenecen á la dignidad, segun que proviene de la forma de la cosa, sigue al padre*, como en los honores, en los cargos, herencia y otras semejantes. Y en esto están tambien de acuerdo los cánones (cap. Liberi 32, c. 4, in Gloss y cap. *indecentis* De natis ex libero ventre), y la ley de Moisés, como consta (Exod 21). *En algunos países,*

*sin embargo, que no están regidos por el derecho civil, el parto sigue la peor condicion*, de modo que, si el padre es siervo, aunque la madre sea libre, los hijos serán siervos: mas no lo serán si el padre despues de realizado el matrimonio, se hace siervo no queriendo la mujer é igualmente en el caso contrario. Mas si uno y otro son de condicion servil, y pertenecen á diversos dueños, entónces se dividen los hijos si son muchos; ó si es uno solo el que toma al hijo á su servicio, debe pagar al otro cierta suma á título de compensacion. Sin embargo, no es creible que tal costumbre, pueda ser tan razonable, como aquello que ha sido determinado por el continuo consejo de muchos sabios. Ademas en las cosas naturales se ve, que lo que es recibido en un sujeto, existe al modo del recipiente y no al modo del dador. Y por esto es razonable, que semen receptum in muliere ad conditionem ipsius trahatur (1).

Al argumento 1.º dirémos, que aunque el padre sea principio más digno que la madre, sin embargo la madre da la sustancia corporal, segun la cual se considera la condicion de la esclavitud.

Al 2.º que en las cosas que pertenecen á la razon de la especie, se asemeja más el hijo al padre que á la madre. Pero en las condiciones materiales más debe asemejarse á la madre, que al padre, puesto que la cosa recibe el ser específico de la forma, y las condiciones materiales de la materia.

Al 3.º que el hijo se asemeja al padre por razon de la forma que tiene en su complemento, como tambien el padre. Y por eso, esta razon nada prueba relativamente á la tésis actual.

Al 4.º que puesto que el honor del hijo más bien proviene del padre que de la madre, por eso en las genealogías, en las Escrituras, y segun la costumbre comun, los hijos reciben su nombre más bien del padre que de la madre; sin embargo en las cosas que se refieren á la servidumbre siguen más bien á la madre.

(1) Y por consiguiente que si en el momento de la concepcion ó del parto, la madre fuere libre, el hijo debe serlo.

## CUESTION LIII.

### Del impedimento del voto y del órden.

1.º El voto simple dirime el matrimonio? — 2.º Y el voto solemne? — 3.º El órden impide el matrimonio? — 4.º Puede alguno recibir el órden sagrado despues del matrimonio?

ARTÍCULO I. — *¿Por la obligacion del voto simple, debe dirimirse el matrimonio contraido?* (1)

1.º Parece que por la obligacion del voto simple debe dirimirse el matrimonio contraido; porque el vínculo más fuerte perjudica al más débil: y el vínculo del voto es más fuerte que el del matrimonio, porque este se hace al hombre, y aquel á Dios. Luego el vínculo del voto perjudica al vínculo del matrimonio.

2.º El precepto de Dios no es ménos que el precepto de la Iglesia. Pero el precepto de la Iglesia obliga de tal modo, que si se contrae matrimonio contra el mismo, le dirime, como se ve acerca de aquellos que le contraen en algun grado de consanguinidad prohibido por la Iglesia. Así pues, siendo de precepto divino el cumplir el voto, parece que si alguno contrae matrimonio contra un voto, debe ser dirimido dicho matrimonio.

3. Præterea, in matrimonio potest homo uti carnali copulâ sine peccato. Sed ille qui facit votum simplex castitatis, nunquam potest carnaliter uxori commisceri sine peccato. Ergo votum simplex matrimonium dirimit. Probatio mediæ. Constat quòd ille qui post votum simplex continentia matrimonium contrahit, peccat mortaliter, quia, secundùm Hieronymum (Augustinum, De bono viduit. cap. 9), «virginitatem votibus, non solum nubere, sed velle nubere damnabile est.» Sed contractus

matrimonii non est contra votum continentia, nisi ratione carnalis copulae. Ergo quando primò carnaliter commiscetur uxori, mortaliter peccat: et eadem ratione omnibus aliis vicibus, quia peccatum primò commissum non potest excusare peccata sequentia.

4. Præterea, vir et mulier in matrimonio debent esse pares, præcipuè quantum ad carnalem copulam. Sed ille qui votum simplex continentia facit, nunquam potest petere debitum sine peccato, quia hoc est manifestè contra votum continentia, ad quam ex voto tenetur. Ergo nec reddere potest sine peccato.

Por el contrario, dice el Papa Alejandro III (hab. Cap. Consuluit. de his. qui cler. vel vovent) que «el voto simple impide contraer matrimonio, pero no dirime el ya contraido».

**Conclusion.** *El voto simple, aunque impida contraer matrimonio, no le dirime.*

Responderémos, que una cosa deja de estar en poder de alguno, porque pasa al dominio de otro. Mas la promesa de alguna cosa no la transfiere al dominio de aquel á quien se promete: por lo cual, no porque alguno prometió alguna cosa, deja de estar en su poder esa cosa. Luego no habiendo en el voto simple más que una simple promesa del propio cuerpo hecha á Dios para guardar la continencia, despues del voto simple todavía queda el hombre dueño de su cuerpo: y, por tanto, puede darlo á otro, esto es, á la

(1) El voto simple no dirime, sino que impide el matrimonio. Hay sin embargo una escepcion y es la otorgada por Gregorio XIII á los religiosos de la Compañia de Jesus en la bula

*Ascendente Domino*, segun la que los votos simples de la Compañia se reputan solemnes para los efectos del matrimonio.

mujer, en cuya donacion consiste el sacramento del matrimonio, que es indisoluble. Por esta causa el *voto simple*, aunque impide contraer el matrimonio, puesto que peca el que le contrae, despues de hecho el voto simple de continencia; sin embargo, como es un verdadero contrato *no puede por esto dirimirse el matrimonio*.

Al argumento 1.º dirémos, que el voto es un vínculo más fuerte que el matrimonio, en cuanto al sujeto á quien se hace y la cosa á la cual obliga; puesto que por el matrimonio se obliga el hombre *uxori ad redditionem debiti*; y por el voto, á Dios á la continencia. Sin embargo, en cuanto al modo de ligar, el matrimonio es un vínculo más fuerte que el voto simple, pues por el matrimonio se entrega en acto el varon á la potestad de la mujer, mas no por el voto simple, segun lo dicho. Mas la condicion del que posee, es siempre mejor; y en cuanto á esto, de igual modo obliga el voto simple que los esponsales. Por consiguiente, por el voto simple deben ser dirimidos los esponsales.

Al 2.º que el precepto que prohíbe el matrimonio entre los consanguíneos, no tiene, en cuanto es precepto de Dios ó de la Iglesia, el dirimir el matrimonio, que debe ser contraído, sino en cuanto hace que el cuerpo de la consanguínea no pueda pasar á la potestad del consanguíneo. Mas esto no lo hace el precepto que prohíbe el matrimonio despues del voto simple, como se deduce de lo dicho (aquí y al 1.º). Y por esto la razon no es concluyente, porque da por causa lo que no lo es.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui contrahit matrimonium per verba de presententi post votum simplex non potest cognoscere uxorem suam sine peccato mortali, quia adhuc restat ipsi facultas implendi votum continentiae ante matrimonium consummatum. Sed postquam matrimonium consummatum est, est ei jam factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, tamen ex culpa sua. Et

idèd ad hoc obligatio voti non se extendit, ut ex prædictis patet (in resp. ad 1). Tamen debet per lamentum pœnitentiæ recompensare pro continentia non servata.

Ad *quartum* dicendum, quòd quantum ad ea in quibus non est factus impotens votum continentiae servare, adhuc post contractum matrimonium obligatur ad servandum: propter quod mortuâ uxore tenetur totaliter continere. Et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, idèd non potest petere debitum sine peccato, quamvis possit sine peccato reddere debitum exigenti, postquam obligatus est ad hoc per carnalem copulam præcedentem. Hoc autem intelligendum est, sive mulier expressè petat, sive interpretativè, ut quando mulier verecunda est, et vir sentit ejus voluntatem de redditione debiti: tunc enim sine peccato reddere potest; et præcipuè si ei timet de periculo castitatis. Nec obstat quòd sunt pares in matrimonii actu, quia quilibet potest hoc quod suum est, abrenuntiare.—Quidam tamen dicunt quòd potest petere et reddere, ne nimis onerosum reddatur matrimonium uxori semper exigenti. Sed si rectè inspicatur, hoc est exigere interpretativè (1).

#### ARTÍCULO II. — El voto solemne dirime el matrimonio ya contraído? (2)

1.º Parece que ni el voto solemne dirime el matrimonio ya contraído: porque como dice la decretal (cap. *Rursus* de his qui cler. vel vovent): « ante Dios no » obliga ménos el voto simple que el solemne ». Pero el matrimonio subsiste y se dirime por la aceptacion divina. Luego no dirimiendo el voto simple el matrimonio, tampoco podría dirimirlo el solemne.

2.º El voto solemne no añade al voto simple tanta fuerza como el juramento. Y el voto simple y áun el juramento sobreviniente no dirimen el matrimonio contraído. Luego ni el voto solemne.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al.: *Ne nimis onerosum reddatur: hoc est exigere interpretativè.*

(2) El voto solemne es el voto de castidad que se hace por los religiosos de ambos sexos en una religion aprobada por la Iglesia. Así lo declaró Bonifacio VIII en el cap. *Quod votum*. (De voto et vot. redempt. in 6.º); y más tarde el Tridentino,

contra los profanadores de todo voto, Lutero y sus secuaces, espresamente definió: *Si aliquo dijere que los cêrigos in sacris ó los regulares que solennemente han profesado castidad, pueden contraer matrimonio, ó que el contraído es vâllido, no obstante la ley eclesiástica ó el voto... sea encomulgado* (ses. 21, canon 9.)

3.º El voto solemne nada tiene que no pueda tener el voto simple: porque este podría tener escándalo, puesto que puede hacerse en público como el solemne. Igualmente también la Iglesia podría y debería establecer que el voto simple dirimiese el matrimonio ya contraído, para que se evitasen muchos pecados. Luego por la misma razón que el voto simple no dirime el matrimonio, ni el voto solemne debe dirimirlo.

Por el contrario, el que hace un voto solemne, contrae un matrimonio espiritual con Dios, que es mucho más digno que el matrimonio material. Pero el material matrimonio contraído primeramente dirime el contraído despues. Luego también el voto solemne.

Ademas, esto mismo puede probarse por muchas autoridades que se citan (Sent. 4, dist. 38).

**Conclusion.** *El voto solemne dirime el matrimonio por su propia naturaleza.*

Responderemos, que todos dicen que, así como el voto solemne impide contraer matrimonio, así dirime el ya contraído; y algunos asignan como causa el escándalo. Pero esta razón nada vale, porque también el voto simple á veces produce escándalo, cuando es en cierto modo público. Y ademas la indisolubilidad del matrimonio, es cosa que pertenece á la verdad de la vida, y no debe omitirse á causa del escándalo. Por eso otros dicen que esto es así por estatuto de la Iglesia. Mas esto no basta, porque en tal concepto la Iglesia podría establecer otro estatuto en contrario, lo cual no parece verdadero. Así pues, debe decirse con otros, que *el voto solemne tiene por su propia naturaleza la virtud de dirimir el matrimonio contraído*; es decir, en cuanto por el mismo el hombre perdió la

potestad de su cuerpo, entregándole á Dios para perpetua continencia, y por lo tanto, no puede entregarle á la potestad de la mujer, contrayendo matrimonio. Y como el matrimonio que sigue á tal voto, es nulo, he aquí por qué se dice que tal voto dirime el matrimonio contraído.

Al argumento 1.º contestaremos, que se dice que el voto simple no obliga menos respecto á Dios, que el solemne en las cosas que atañen á Dios, como es la separación de Dios que tiene lugar por el pecado mortal; puesto que se peca mortalmente, quebrantando el voto simple como el solemne: aunque sea pecado más grave romper el voto solemne, tomando la comparación según el género, y no según la determinada extensión del reato. Pero en cuanto al matrimonio, por el cual el hombre se obliga al hombre, no es menester que sea de igual obligación aún en el género, puesto que el voto solemne obliga á ciertas cosas y no el voto simple.

Al 2.º que el juramento obliga más que el voto por parte de aquello, por lo que se hace la obligación; pero el voto solemne obliga más en cuanto al modo de obligar, en el sentido de que entrega actualmente lo que se promete; lo cual no se verifica por el juramento. Así pues, la razón no es concluyente.

Al 3.º que el voto solemne tiene cierta la exhibición ó entrega actual del propio cuerpo, que no tiene el voto simple, según resulta de lo dicho (a. 1). Por tanto, esta razón procede de lo insuficiente.

#### ARTÍCULO III.—El orden impide el matrimonio? (1)

1.º Parece que el orden no impide el

(1) El cánon citado en la anterior nota nos dice lo que debe responderse á esta pregunta. Debe sin embargo tenerse en cuenta que la ley del celibato no rige lo mismo en la Iglesia griega, que en la latina, según en este artículo apunta el Santo Doctor. Observada esta continencia santa, como una costumbre que hacía ley, desde los más remotos tiempos, en términos que se cree que San Pedro la prescribió como ley para todo el Occidente, se trató en el concilio de Nicea en 325 de sancionar esa costumbre y prescribirla para toda la Iglesia general. Paphmocio, uno de los padres del Concilio, opúsose á esa determinación; pero sólo en cuanto á las iglesias orientales, inclinando al Concilio á que dejase ese punto de disciplina en el mismo estado en que estaba, conviene á saber: que los obispos ni pudieran casarse, ni ser promovidos al episcopado sin dejar sus mujeres, si es que antes de su con-

sagración no eran célibes. Esto en cuanto á los obispos; y en cuanto á los diáconos y presbíteros, toleró que los que estando casados, fuesen promovidos á esas órdenes, se les dejase con sus esposas; pero que no pudieran casarse, si al tiempo de su ordenación eran célibes. Esta misma disciplina y con relación siempre á la Iglesia griega, sancionó el cánon 13 del concilio Trullano ó Quiniense (año 692); pero los Pontífices, á pesar de los esfuerzos y amenazas de los emperadores bizantinos, nunca aprobaron ese cánon, como otros varios del mismo Concilio. Andando, sin embargo, el tiempo, los sucesores de San Pedro tuvieron que tolerar semejante disciplina, particularmente despues del cisma, para que la rigidez de los latinos en ese punto, no sirviese de pretexto á los griegos para su ruptura con la Santa Sede.

matrimonio; porque nada es impedido sino por su contrario, y el orden no es contrario al matrimonio, puesto que ambos son sacramentos. Luego no le impide.

2.º El mismo orden hay entre nosotros que en la Iglesia oriental; y en la Iglesia oriental no impide el matrimonio. Luego, etc.

3.º El matrimonio significa la union de Cristo y de la Iglesia. Y esto conviene que se signifique principalmente en aquellos que son los ministros de Cristo, es decir, en los ordenados. Luego el orden no impide el matrimonio.

4.º Todos los órdenes tienen por objeto las cosas espirituales. Pero el orden no puede impedir el matrimonio sino en razon de su espiritualidad. Luego si un orden impide el matrimonio, cualquiera orden lo impedirá, lo cual es falso.

5.º Todos los ordenados pueden tener beneficios eclesiásticos, y gozar igualmente del privilegio clerical. Si pues por causa de esto, el orden impide el matrimonio, puesto que los casados no pueden tener un beneficio eclesiástico, ni gozar del privilegio clerical, como dicen los juristas (cap. *Joannes* et sequens. De cler. conjug.), entónces todo orden debería impedirlo; lo que es falso segun consta por Decreto de Alejandro III (De cler. conjug. c. *si quis*); y por tanto, ningun orden, segun parece, impide el matrimonio.

Por el contrario, dice el derecho (ibid): « los que se sabe que han tomado mujer » en el diaconado ú otras órdenes superiores, compelerlos á que las dejen »; lo cual no se verificaría si hubiese verdadero matrimonio.

Ademas, nadie que hace voto de continencia, puede contraer matrimonio. Pero hay ciertos órdenes que llevan anejo el voto de continencia, como consta (Sen. 4. dist. 37). Luego tal orden impide el matrimonio.

Conclusion. *El sacerdocio entre griegos y otros orientales impide contraer matrimonio, pero no el uso del ya contraido; pero en la Iglesia latina impide contraerle y dirime el contraido.*

Responderémos, que el orden sagrado, por su naturaleza, tiene por cierta conveniencia el deber impedir el matrimonio, puesto que los constituidos en los

órdenes sagrados manejan los vasos sagrados y sacramentos, y por eso es decoroso que conserven la pureza corporal, por medio de la continencia; pero el impedir el matrimonio, lo tiene por constitucion de la Iglesia; sin embargo, de distinta manera entre los latinos que entre los griegos, pues entre estos impide contraer el matrimonio solamente en virtud del orden; y entre los latinos en virtud del orden y ademas por el voto de continencia que va anejo á los órdenes sagrados; el cual aunque alguno no lo haga verbalmente, por el hecho mismo que recibe el orden segun el rito de la Iglesia occidental, se entiende como si lo hubiera emitido. Y por eso *entre los griegos y otros orientales el orden sagrado impide contraer el matrimonio, más no el uso del matrimonio ántes contraido*, pues pueden usar del matrimonio contraido ántes, aunque no pueden contraerlo de nuevo. *Pero en la Iglesia occidental impide el matrimonio y su uso; á no ser que el marido recibiera el orden sagrado ignorándolo la mujer ú oponiéndose á ello*, puesto que de este hecho no puede originársela perjuicio alguno. Ya hemos dicho de qué modo se distinguen los órdenes sagrados de los no sagrados ahora y en la primitiva Iglesia (C. 37, a. 3).

Al argumento 1.º dirémos, que aunque el orden sagrado no es contrario al matrimonio, en cuanto es sacramento, tiene, sin embargo, cierta repugnancia en cuanto al mismo por razon de su acto, que impide los actos espirituales.

Al 2.º que la objeccion procede de hechos falsos; pues el orden impide contraer el matrimonio en todas partes, aunque no tenga en todas ellas voto anejo.

Al 3.º que los que se hallan constituidos en los órdenes sagrados, significan á Cristo por actos más nobles, como resulta de lo espuesto en el tratado del orden (C. 37, a. 2 y 4), que aquellos que están unidos en matrimonio. Por lo tanto la razon no es concluyente.

Al 4.º que á los que se hallan constituidos en los órdenes menores, no se les prohíbe contraer matrimonio por virtud del orden, puesto que aunque aquellos órdenes se destinan á algunas cosas espirituales, no tienen, sin embargo, inmediatamente acceso para intervenir en las

cosas sagradas, como los que están constituidos en los sagrados órdenes. Pero segun el estatuto de la Iglesia occidental, el uso del matrimonio impide la ejecucion ó ejercicio del órden no sagrado, para conservar la mayor honestidad en los cargos de la Iglesia. Y puesto que alguno está obligado al ejercicio del órden en virtud de algun beneficio eclesiástico, goza por esto del privilegio clerical, y así entre los latinos se priva de esta ventaja á los clérigos casados.

Con lo dicho es evidente la contestacion al 5.º

**ARTÍCULO IV. — Puede sobrevenir el órden sagrado al matrimonio ?**

1.º Parece que no puede sobrevenir el órden sagrado al matrimonio ; porque lo más fuerte perjudica á lo ménos fuerte. Es así que el vínculo espiritual es más fuerte que el corporal. Luego si el unido al matrimonio recibiera el órden, ocasionaría perjuicio á la mujer, *ut non possit debitum exigere* por ser el órden un vínculo espiritual y el matrimonio un vínculo corporal, y así parece que no puede alguno recibir el órden sagrado despues de consumado el matrimonio.

2.º Despues de consumado el matrimonio, un cónyuge no puede hacer voto de continencia sin el consentimiento del otro (1). Pero el órden sagrado lleva anejo el voto de continencia. Luego si el varon recibiese el órden sagrado contra la voluntad de la mujer, se obliga á esta á su pesar á guardar la continencia, puesto que no puede casarse con otro viviendo su marido.

3.º El hombre no puede entregarse á la oracion por un largo tiempo sin el consentimiento de la mujer, como consta (1, Cor. 7) : pero entre los orientales, aquellos que están constituidos en los órdenes sagrados están obligados á la continencia durante el tiempo que ejercen su oficio. Luego ni los mismos pueden ser

ordenados sin el consentimiento de sus mujeres, y mucho menos los latinos.

4.º El hombre y la mujer se juzgan al igual. Pero el sacerdote griego, muerta su mujer, no puede casarse con otra. Luego ni la mujer muerta el marido. Pero no puede quitársela la facultad de casarse despues de la muerte del marido, por el acto de este. Luego el varon no puede recibir órdenes despues del matrimonio.

5.º Quanto el matrimonio se opone al órden, tanto este al matrimonio. Pero el órden precedente impide el matrimonio siguiente. Luego, etc.

Por el contrario, los religiosos están obligados á la continencia, como aquellos que tienen los órdenes sagrados. Pero despues del matrimonio puede alguno entrar en religion, muerta su mujer ó con consentimiento de ella. Luego recibir el órden.

Ademas, alguno puede hacerse siervo despues del matrimonio ; luego tambien siervo de Dios por la recepcion del órden.

**Conclusion.** *El matrimonio no impide la recepcion del órden.*

Responderémos que *el matrimonio no impide la recepcion del órden sagrado* (2) porque si el unido en matrimonio se acerca á los órdenes sagrados aun reclamando su mujer, no menos recibe el carácter del órden ; pero carece de su ejercicio. Mas si es queriendo la mujer, ó ya muerta esta, recibe el órden y su ejercicio (3).

Al argumento 1.º dirémos que el vínculo del órden disuelve el del matrimonio *ratione redditionis debiti*, por cuya parte tiene repugnancia al matrimonio, de parte de aquel que recibe el órden, porque no puede reclamar el débito, *nec uxor ei tenetur reddere : non tamen solvit ex parte alterius, quia ipse tenetur uxori debitum reddere, si non possit etiam inducere ad continentiam.*

Al 2.º que si la mujer lo sabe y el ma-

(1) En la cuestion 61, a. 1.º se prueba esta doctrina de propósito.

(2) Se entiende en cuanto á la validez, pues no hay duda que es ilícita esa recepcion, mientras dura el matrimonio.

(3) *Nullus conjugatorum, dice Alejandro III (in cap. Conjugales) est ad sacros ordines promovendus, nisi ad uxorem continentiam profertente fuerit absolutus.* No está obligada, segun la opinion más probable, á entrar en Religion la esposa de aquel que se ordena con su consentimiento, bastándola el voto de conti-

nencia. Sin embargo, si es jóven, no se admite al marido á las Ordenes sagradas, mientras su mujer no entre en Religion y profese. Esta práctica se convierte en ley para la esposa, de cualquier edad que sea, de aquel que haya de ser promovido al Episcopado ó haya de entrar en Religion, segun lo decretado por Alejandro III (in cap. Sane, 6. De Convers. Conjug. (Véase S. Alfonso lib. 6.º n. 812. — Gury y Ballerini, De Statibus part. n. 43.)

rido con su consentimiento recibiese el orden sagrado está obligada á hacer voto de perpetua continencia, mas no está obligada á entrar en religion á menos que tema peligro para su castidad por causa de que su marido emitió un voto solemne. Y no sería así, si el voto fuera simple. Mas si le recibiese sin su consentimiento, no está obligada, porque de esto no se la sigue perjuicio alguno.

Al 3.º que, como parece más probable, aunque algunos dijeron lo contrario, tambien los griegos no deben acercarse á los órdenes sagrados sin el consentimiento de sus esposas; puesto que serían defraudados del débito conyugal al menos durante el tiempo de su ministerio, y ellas no pueden serlo segun el orden del derecho, si sus maridos han sido ordenados contradiciéndolo ó ignorándolo estas.

Al 4.º que como se dice, por lo mismo que la mujer consiente entre los griegos que el marido reciba el orden, se obliga á no volverse á casar con otro, pues no se guardaría la significacion del matrimonio que principalmente se exige en el matrimonio del sacerdote. Mas si se ordena sin su consentimiento no parece que esté obligada á esto.

Al 5.º que el matrimonio tiene por causa nuestro consentimiento, mas no el orden, pero tiene causa sacramental determinada por Dios; y por esto el matrimonio puede ser impedido por el orden precedente, de modo que no sea verdadero matrimonio: mas no el orden por el matrimonio, de modo que no sea verdadero orden, porque la virtud de los sacramentos es inmutable, en tanto que los actos humanos pueden ser impedidos.

## CUESTION LIV.

### Del impedimento de consanguinidad.

1.º Se define convenientemente por algunos la consanguinidad? — 2.º Se distingue de un modo conveniente por grados y líneas? — 3.º Se impide el matrimonio por el derecho natural segun algunos grados? — 4.º Los grados impeditos del matrimonio pueden ser determinados por estatuto de la Iglesia?

#### ARTICULO I. — La definicion de la consanguinidad es competente?

1.º Parece que la definicion de la consanguinidad que algunos dan, diciendo que, *la consanguinidad es el vinculo contraido por la propagacion carnal de las personas que descienden de la misma estirpe* (1), es incompetente: porque todos los hombres descienden de la misma estirpe, por la propagacion carnal, es decir, de Adán. Sí pues, la predicha definicion de la consanguinidad fuera recta, todos los hombres serían consanguíneos entre sí, lo cual es falso.

2.º El vinculo no puede ser sino de

(1) Por estirpe se entiende aquella persona de la cual los demás proceden, ya sea padre, ya madre.

algunas cosas convenientes entre sí, porque el vinculo une. Pero de los que descienden de una misma estirpe no es mayor la conveniencia entre sí, que la de otros hombres; puesto que convienen en la especie, y difieren en número como tambien los otros hombres. Luego la consanguinidad no es algun vinculo.

3.º La propagacion carnal segun el Filósofo (De gener. animal. l. 2, c. 19), se verifica de lo superfluo del alimento. Pero tal superfluo tiene más conveniencia con las cosas que se comen, con las que conviene en la sustancia, que con aquel que come. Luego no naciendo vinculo alguno de consanguinidad entre el que nace del semen, y las cosas comidas, tampoco debe nacer un



vínculo de parentesco entre el que nace de la generacion carnal y el que le engendra.

4.º (Genes. 29, 14). Laban dijo á Jacob : *hueso eres y carne mia* por razon de la cognacion que había entre ellos. Luego tal parentesco debe más bien llamarse carnalidad que consanguinidad.

5.º La propagacion carnal es comun á los hombres y á los animales. Pero en los animales no se contrae por la propagacion carnal vínculo de consanguinidad. Luego ni en los hombres.

**Conclusion.** *Como la definicion dada contenga y esplique el género, el sujeto y el mismo principio de la consanguinidad, debe tenerse como una definicion conveniente.*

Responderémos, que segun el Filósofo (Ethic. l. 13, c. 11 y 12), « toda » amistad consiste en alguna comunicacion ». Y puesto que la amistad es un lazo ó cierta union, por eso la comunicacion que es causa de la amistad se dice *vínculo*. Así, segun cualquiera comunicacion, se denominan algunos como ligados entre sí, como se dicen *conciudadanos* los que tienen entre sí comunicacion política, y *conmiltones* los que están unidos para un asunto militar; y del mismo modo aquellos que convienen en la comunicacion natural, se dicen *consanguíneos*. Hé aquí por qué en la predicha definicion se pone el *vínculo* como género de consanguinidad; como sujeto, *las personas descendientes de una estirpe*, de las que es tal vínculo, y como principio la propagacion carnal.

Al argumento 1.º dirémos, que la virtud activa no es recibida en el instrumento segun la misma perfeccion, que tiene en el agente principal. Y puesto que todo motor que es movido es un instrumento, síguese que la virtud del primer motor en algun género se debilita y se estingue pasando por muchos medios y llega por fin á algo que es movido y no motor. Mas la virtud del generante mueve no solamente por relacion á lo que es de la especie, sino tambien en cuanto á lo que es del individuo, por cuya razon el hijo se asemeja al padre, aun en las cosas accidentales y no sólo en la naturaleza de la especie. Sin embargo, esta virtud individual del padre no existe así

tan perfectamente en el hijo como existía en el padre; y todavía ménos en el nieto, y así va debilitándose en los sucesivos. De lo cual resulta que aquella virtud falta á veces de modo que no puede proceder más allá. Y como la consanguinidad tiene lugar en cuanto muchos comunican de tal virtud que ha pasado de uno á muchos por medio de la propagacion, síguese que la consanguinidad se dirime poco á poco, segun la expresion de San Isidoro (Etym. l. 9, c. 6). Y por esto no es preciso hablar de una estirpe remota en la definicion de la consanguinidad, sino de la próxima, cuya virtud permanece todavía en aquellos que se han propagado de ella.

Al 2.º que es evidente segun lo ya dicho, que los consanguíneos convienen no solamente en la naturaleza de la especie, sino tambien en la virtud propia del mismo individuo, transmitida de uno á muchos: de la cual resulta algunas veces que el hijo se asemeja no sólo al padre, sino al abuelo ó á los parientes lejanos, como se dice (De animal. l. 18, scilicet De gener. anim. l. 4, c. 3).

Al 3.º que la conveniencia se considera más bien con arreglo á la forma, segun la cual algo está en acto que con relacion á la materia, segun la que está en potencia. Lo cual se ve en el carbon que conviene más con el fuego que con el árbol de que fué cortado el leño. Y asimismo el alimento, ya convertido en la sustancia de aquel que es alimentado por la virtud nutritiva, conviene más con este que con aquella cosa de que es tomado el alimento. Aquella razon procedería segun la opinion de los que decían que toda la naturaleza de la cosa es materia, y que todas las formas son accidentes, lo cual es falso.

Al 4.º que aquello que se convierte próximamente en semen, es la sangre, como se prueba (De anim. l. 15, scilicet. De gener. anim. l. 1, c. 18). Y por esta causa el vínculo que se contrae por la propagacion carnal, se llama más convenientemente *consanguinidad* que *carnalidad* y el decirse que á veces un consanguíneo es carne del otro, esto es en cuanto la sangre que se convierte en el semen del varon ó *in menstruum convertitur*, es carne y hueso en potencia.

Al 5.º que algunos dicen que el vínculo de la consanguinidad se contrae entre los hombres por la propagacion carnal y no entre los animales, porque todo lo que pertenece verdaderamente á la naturaleza humana en todos los hombres, existió en el primer padre; lo que no sucede en los otros animales. Pero segun esto, la consanguinidad del matrimonio no podría ser dirimida jamás. Esta hipótesis empero es refutada (l. 2, dist. 30, c. 2, a. 1 y P. I. C. 119, a. 1). Por lo cual debe decirse que esto es así, porque los animales no se unen para la unidad de amistad á causa de la propagacion de muchos de un solo padre próximo, como sucede en los hombres, segun lo dicho.

**ARTÍCULO II. — ¿Se distingue convenientemente la consanguinidad por grados y por líneas?**

1.º Parece que la consanguinidad se distingue inconvenientemente por líneas y grados: porque se dice ser línea de consanguinidad, «la ordenada coleccion» de personas unidas por la consanguinidad que descienden de un mismo tronco, conteniendo diversos grados». Pero la consanguinidad no es otra cosa que la coleccion de tales personas. Luego la línea de consanguinidad es lo mismo que la consanguinidad. Mas nada debe distinguirse por sí mismo. De consiguiente, la consanguinidad no se distingue convenientemente por líneas.

2.º Aquello segun lo que algo comun se divide no puede ponerse en la definicion de lo comun. Pero el descenso (ó descendencia) se pone en la definicion de la predicha consanguinidad. Luego esta no puede dividirse por la línea de ascendentes, descendientes y transversales.

3.º La definicion de la línea es que esté entre dos puntos. Pero dos puntos no hacen sino un solo grado. Luego una línea tiene únicamente un solo grado, y así por igual razon parece que no debe hacerse division de la consanguinidad por líneas y por grados.

4.º El grado se define ser «la relacion de personas distantes, por la que se conoce cuánta distancia las separa». Pero siendo la consanguinidad cierta proximidad, la distancia de las personas se

opone más á la consanguinidad que forma parte de ella. Luego la consanguinidad no puede distinguirse por grados.

5.º Si la consanguinidad se distingue y se conoce por grados, es menester que aquellos que están en el mismo grado sean igualmente consanguíneos. Pero esto es falso, porque el hermano del bisabuelo ó tio segundo de alguno y el biznieto de este están en el mismo grado: sin embargo, no son igualmente consanguíneos, como se dice (Decret. cap. *Porró* y cap. *Parentela*, 35, q. 5). Luego la consanguinidad no se distingue rectamente por grados.

6.º En las cosas ordenadas todo lo que se añade á otra produce otro grado como toda unidad añadida á otra produce otra especie de número. Pero la persona añadida á la persona, no siempre produce otro grado de consanguinidad, porque en el mismo grado de consanguinidad está el padre y el tio, que es añadido. Luego la consanguinidad no se distingue rectamente por grados.

7.º Entre dos próximos parientes siempre hay la misma proximidad de consanguinidad, puesto que igualmente dista uno de los extremos del otro y recíprocamente. Pero el grado de consanguinidad no se encuentra siempre el mismo por una y otra parte, puesto que á veces un pariente está en el tercero y otro en cuarto grado. Luego la proximidad de la consanguinidad no puede conocerse suficientemente por los grados.

**Conclusion.** *La consanguinidad se designa convenientemente por ciertos grados y líneas de los que descienden de un comun principio ó ascienden al mismo, y lo mismo se dice de la línea transversal.*

**Responderémos,** que la consanguinidad, segun lo dicho (a. 1), es cierta proximidad fundada en la comunicacion natural segun el acto de la generacion, por la que se propaga la naturaleza. Por lo cual segun el Filósofo (*Ethic.* l. 8, c. 12), esta comunicacion es triple: 1.ª segun la relacion del principio con lo que el produce, y esta es la consanguinidad del padre al hijo; de aquí se dice que los padres aman á sus hijos como siendo algo de sí mismos; 2.ª segun la relacion del efecto del principio con el principio mismo, y esta es la del hijo al padre, por

lo cual se dice que los hijos aman á sus padres, como existentes por estos ; la 3.<sup>a</sup> es segun la relacion que hay entre los que provienen de un solo y mismo principio, como se dice que los hermanos nacen de los mismos padres, segun el mismo Filósofo (ibid.) Y como el movimiento del punto produce la línea, y por la propagacion el padre desciende al hijo en cierto modo, síguese que segun las tres dichas relaciones hay tres líneas de consanguinidad, á saber : *línea de los descendientes*, segun la primera relacion, *línea de los ascendientes*, segun la segunda (1), y *línea transversal*, segun la tercera. Pero puesto que el movimiento de la propagacion no descansa en un solo término, sino que va más allá, resulta de aquí que es preciso buscar el padre del padre, y el hijo del hijo, y así sucesivamente ; y segun estos diversos progresos se hallan diversos grados en una línea. Y como el grado de toda cosa es alguna parte de aquella cosa, no puede haber grado de proximidad donde no hay proximidad. Y por eso, la identidad y la demasiada distancia quitan el grado de consanguinidad ; puesto que nadie es próximo á sí mismo, como ni semejante á sí mismo ; y por esta causa ninguna persona forma por sí misma algun grado, sino que comparada á otra persona forma el grado respecto á la misma. Sin embargo la razon de computar los grados en diversas líneas es diversa. Porque el grado de la consanguinidad en la línea de los ascendientes y descendientes se contrae, porque una de las personas entre las que se observa el grado se propaga de la otra. Y por esto segun la computacion canónica y legal, la persona que ocupa el primer lugar en la progresion de la propagacion, ya ascendiendo va descendiendo, dista de alguno, v. g., de Pedro en primer grado como el padre y el hijo : la que ocupa el segundo, dista en segundo grado, como el abuelo y el nieto, y así sucesivamente (2). Pero la consanguinidad que tiene lugar en la línea transversal se contrae, no porque uno de estos se propaga de otro, sino

porque uno y otro se propaga de uno, y por esto debe computarse en esta línea el grado de consanguinidad por comparacion al único principio, del cual se propaga. Mas segun esto, es diversa la computacion canónica y la civil ; porque la civil considera el descenso de la raíz comun, por una y otra parte, y la canónica solo de una, á saber, de aquella donde se encuentra el mayor número de grados. Por consiguiente segun la computacion civil, el hermano y la hermana, ó dos hermanos, están entre sí en segundo grado porque distan el uno del otro del origen comun de cada uno un grado, é igualmente los hijos de dos hermanos se hallan entre sí en cuarto grado. Pero segun la computacion canónica, dos hermanos están en primer grado ; pues ni uno ni otro de ellos dista de la raíz comun sino un solo grado ; pero el hijo de uno de los hermanos dista del otro hermano dos grados porque tanto distan de la raíz comun. Por lo cual, segun la computacion canónica cuantos grados dista uno de algun grado superior, tanto dista de cada uno de los descendientes del mismo y nunca ménos, puésto que *propter quod unumquodque tate, et illud magis*. Por consiguiente aunque otros descendientes de un principio comun convengan con alguno, por razon del principio comun, no pueden ser más próximos los descendientes por otra parte, que sea el primer principio próximo á él. A veces sin embargo dista más alguno de algun descendiente del principio comun, que dista el mismo del principio ; puesto que aquel tal vez dista más del principio comun que el mismo ; y segun esto es preciso se compute la consanguinidad segun la distancia más remota.

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos, que aquella objecion procede de premisas falsas ; porque la consanguinidad, no es coleccion sino cierta relacion de algunas personas entre sí, cuya coleccion produce la línea de consanguinidad.

Al 2.<sup>o</sup> que el descenso tomado comunmente se considera segun toda especie de línea de consanguinidad, porque la pro-

(1) Esas dos líneas de las que descienden, y ascienden, como se comprende, no es más que una sola y solo se distingue en nuestra mente.

(2) En la línea recta se cuentan tantos grados, cuantas sean

las personas, quitada la que es estirpe ó tronco. En la línea transversal se cuenta del mismo modo, si es igual en los dos lados ; pero si es desigual, hay tantos grados, como personas hay en la línea más larga.

pagacion carnal, de la que se deriva el vínculo de la consanguinidad, es cierto descenso, pero tal descenso, esto es de la persona, cuya consanguinidad se busca, forma la línea de los descendientes.

Al 3.º que la línea puede ser considerada de dos modos: algunas veces propiamente por la misma dimension, que es la primera especie de la cantidad continua, y en este concepto la línea recta contiene solamente dos puntos en acto, que la terminan, pero infinitos en potencia, y desde el momento en que uno de estos se designa en acto, la línea se divide y resultan dos líneas. Otras veces se toma la línea por las cosas que están dispuestas linealmente, y en este sentido se asigna en los números la línea, y la figura, segun que la unidad se pone despues de la unidad en algun número; y de este modo, toda unidad añadida forma un grado en tal línea; y lo mismo es respecto de la línea de consanguinidad: por consiguiente una línea contiene muchos grados.

Al 4.º que así como no puede haber semejanza donde no hay alguna diversidad, así no hay proximidad donde no hay alguna distancia. Y por eso no una distancia cualquiera se opone á la consanguinidad, sino la distancia que excluye la proximidad de la consanguinidad.

Al 5.º que así como la blancura se dice ser mayor de dos modos, uno por la intensidad de la cualidad misma, y otro por la cantidad de la superficie, así la consanguinidad se dice mayor ó menor en dos conceptos: 1.º intensivamente por la naturaleza misma de la consanguinidad; y 2.º como dimensivamente; y en este sentido la cantidad de la consanguinidad se mide por las personas entre las que procede la propagacion de la consanguinidad, y de este segundo modo es como se distinguen los grados de consanguinidad. Hé aquí porqué acontece que dos individuos que son parientes en el mismo grado de consanguinidad por relacion á una persona, el uno le es más consanguíneo que el otro si se considera la primera cantidad de consanguinidad; como el padre y el hermano están con relacion á otra, en primer grado de consanguinidad, porque no hay persona intermedia entre uno y otro; mas hablando

intensivamente, es mayor la del padre al hijo, que del hermano al hermano; pues los hermanos no son parientes sino en cuanto provienen del mismo padre. Y por esto, cuanto alguno está más próximo al principio comun, del cual descien de la consanguinidad tanto es más consanguíneo, aunque no se halle en grado más próximo. Y segun esto el hermano del padre es más consanguíneo que el biznieto suyo, aunque estén en el mismo grado.

Al 6.º que aunque el padre y el hermano del padre estén en el mismo grado respecto á la raíz de consanguinidad, porque ambos distan un grado del abuelo, sin embargo, respecto de aquel de quien se busca la consanguinidad, no están en el mismo grado, porque el padre está en primer grado, y hermano del padre ó tío no puede ser más próximo que en el segundo en que se halla el abuelo.

Al 7.º que siempre dos personas distan entre igual número de grados, aunque á veces no disten en igual número de grados del principio comun, segun resulta de lo dicho.

#### ARTÍCULO III.—¿ La consanguinidad impide por derecho natural el matrimonio?

1.º Parece que la consanguinidad no impide por derecho natural el matrimonio, porque ninguna mujer puede ser más próxima al varon que lo fue Eva de Adan, de la que se dijo (Gen. 2, 23); *esto ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne*. Pero Eva fue unida á Adan en matrimonio. Luego ninguna consanguinidad, cuanto es de ley natural, impide el matrimonio.

2.º La ley natural es la misma para todos. Pero entre las naciones bárbaras ninguna persona unida por la consanguinidad es excluida del matrimonio. Luego la consanguinidad, en cuanto es de ley natural, no impide el matrimonio.

3.º El derecho natural es « lo que la » naturaleza enseñó á todos los animales », como se dice al principio de los digistos (l. 1, ff. de just. et jure). Pero los animales brutos cohabitan con la madre. Luego no es de ley natural que sea repelida una persona del matrimonio á causa de la consanguinidad.

4.º Nada impide el matrimonio, que no sea contrario á algun bien del matrimonio. Pero la consanguinidad no contraría á bien alguno del matrimonio. Luego no le impide.

5.º La union de cosas que son más próximas y semejantes, es mejor y más firme. Pero el matrimonio es cierta union. Luego como la consanguinidad es cierta proximidad, no impide el matrimonio, sino más bien une.

Por el contrario, aquello que impide el bien de la prole, impide tambien el matrimonio segun la ley natural. Pero la consanguinidad impide el bien de la prole; porque como se ve (Sent. 4, dist. 40), segun las palabras de San Gregorio (in Regist. epist. 31, ad interrog. 6), «sabe-» mos por esperiencia que los niños naci-» dos de tales matrimonios no pueden lo-» grarse». Luego la consanguinidad impide el matrimonio segun la ley natural.

Ademas, lo que tiene la naturaleza humana en su primera condicion es de ley natural. Pero la naturaleza humana tuvo desde su condicion primitiva que el padre y la madre fueran escludidos del matrimonio, lo cual se hace evidente por lo que se dice (Gen. 2, 24), *por lo cual dejará el hombre á su padre y á su madre*, lo que no puede entenderse en cuanto á la cohabitacion, y así es necesario que se entienda en cuanto á la union del matrimonio. Luego la consanguinidad impide el matrimonio segun la ley natural.

**Conclusion.** *La consanguinidad en cuanto á algunas personas es de derecho natural, de derecho divino en cuanto á otras y de derecho positivo humano en cuanto á otras tambien.*

Responderémos, que en el matrimonio se dice ser contra la ley natural aquello por lo que se hace incompetente el matrimonio respecto al fin para que es ordenado. Mas el fin del matrimonio es *per se et primo* el bien de la prole, que es impedido por la consanguinidad que existe, por ejemplo, entre el padre y la hija ó el hijo y la madre: no ciertamente de modo que se destruya este bien totalmente, puesto que la hija puede engendrar prole del semen de su padre, y á la

vez puede con él alimentarla é instruir-la, en cuyas cosas consiste el bien de la prole, sino que no se hace todo esto de un modo conveniente; porque es desordenado que la hija se una á su padre en matrimonio, á título de compañera, para engendrar y educar la prole, que es necesario que esté en todo sometida al padre como procedente de él. Y por esto es de ley natural que el padre y la madre sean repelidos del matrimonio; y más todavía la madre que el padre, porque el respeto debido á los padres es ménos observado, cuando el hijo se casa con su madre que si el padre toma á su hija por esposa; puesto que la mujer debe estar sometida de algun modo al marido (1). El segundo fin del matrimonio es *per se* la represion de la concupiscencia; cuya represion perecería si se pudieran casar toda clase de parientes consanguíneos; porque se daría mayor pábulo á la concupiscencia, si no estuviera prohibida la union carnal entre aquellas personas que es preciso que vivan en la misma casa. Y por esto la ley divina, no solamente escluye al padre y á la madre del matrimonio, sino tambien á otras personas unidas las que es preciso que vivan juntas y que deben conservar mutuamente su pudor y su modestia. Y esta causa la señala la ley divina, diciendo (Levit. 18, *no reveles la torpeza de tal ó tal, porque torpeza tuya es*. Pero *per accidens*, el fin del matrimonio es la confederacion de los hombres, y la multiplicacion de la amistad, porque el hombre es á los parientes de su esposa lo que él es por relacion á los suyos. Así, pues, esta multiplicacion de las amistades traería perjuicio si alguno se casase con alguna mujer con la cual se encontrase unido por la sangre; puesto que no resultaría de este matrimonio una amistad nueva para nadie. Y por esto, segun las leyes humanas y estatutos de la Iglesia, hay varios grados de consanguinidad que impiden el matrimonio. Así, pues, es evidente segun lo espuesto que *la consanguinidad, en cuanto á algunas personas, impide el matrimonio segun el derecho natural* (2) *en cuanto á algunas por*

(1) Las mujeres, dice el Apóstol, estén sujetas á sus maridos, como al Señor (Ad Ephes. v, vº 22) Y así como la Iglesia está sometida á Cristo, así lo están las mujeres á sus maridos en todo.

(id. v. 24).

(2) No especifica el Santo qué personas son las que por derecho natural, divino ó humano están impedidas para con-

*el derecho divino y en cuanto á otras segun el derecho establecido por los hombres.*

Al argumento 1.º dirémos, que Eva, aunque salió de Adán, no fue, sin embargo, hija de Adán, porque no salió de él al modo aquel por el que el varón es apto para engendrar naturalmente á su semejante en la especie; sino por la operación divina, puesto que así hubiera podido ser hecho un caballo de la costilla de Adán, como fue hecha Eva. Y por esto no había entre Adán y Eva las mismas relaciones naturales que hay entre una hija y su padre; ni Adán es principio natural de Eva como el padre lo es de la hija.

Al 2.º que si los bárbaros se unen carnalmente con sus parientes, esto no procede de la ley natural, sino del ardor de la concupiscencia que oscureció en ellos la misma ley.

Al 3.º que la union del macho y de la hembra se dice ser de derecho natural, porque la naturaleza enseñó esto á los animales; pero enseñó esta conjuncion diversamente á diversos animales, segun las diversas condiciones de estos. La comistion carnal entre parientes deroga la reverencia que se les debe. Porque así como la naturaleza inspiró á los padres la solicitud para cuidar á sus hijos, así tambien la reverencia de los hijos á los padres. Sin embargo, no inspiró á ningun otro animal, sino al hombre, la solicitud por sus hijos y el respeto á los padres en todo tiempo; pero inspiró más ó ménos estos sentimientos á los otros animales, segun que los hijos son más ó ménos ne-

cesarios á los padres ó estos á los hijos. Por lo cual tambien en ciertos animales el hijo se horroriza de unirse á su madre carnalmente, mientras permanece en él mismo el conocimiento de la madre y cierta reverencia á la misma, como refiere el Filósofo (De anim. l. 9, c. 47) del camello y del caballo. Y como todas las costumbres honestas de los animales se encuentran naturalmente reunidas en los hombres, y más perfectamente que en otros, por esta causa el hombre aborrece por naturaleza el conocer carnalmente, no solamente á la madre, sino tambien á la hija, que es todavía ménos contrario á la naturaleza, como se ha dicho. Y además, en los otros animales no se contrae por la propagacion de la carne la consanguinidad, como en los hombres segun lo dicho (a. 1 al 5); y por esto no hay paridad.

Al 4.º que ya resulta de lo dicho de que modo la consanguinidad de los esposos contraría al bien del matrimonio. Por consiguiente este razonamiento parte de un supuesto falso.

Al 5.º que no repugna que de dos uniones la una sea impedida por la otra; así como donde hay identidad no hay semejanza. Y asimismo el vínculo de consanguinidad puede impedir la union del matrimonio (1).

#### ARTÍCULO IV. — ¿ Los grados de consanguinidad que impiden el matrimonio pudieron ser determinados por la Iglesia? (2)

1.º Parece que los grados de consan-

traer matrimonio entre sí. Pero los teólogos, apoyados en el contesto general de la doctrina del Angélico, y de los mismos ejemplos de que se sirve, afirman unos que el derecho natural dirime únicamente el matrimonio entre los padres y los hijos, si se habla de la línea recta; pero otros sostienen que en esa línea están indefinidamente prohibidos todos los matrimonios y por derecho natural. En cuanto á la línea colateral creen unos que el primer grado, ó sea, el matrimonio entre hermanos, está prohibido por derecho natural; si bien otros afirman que lo está por derecho divino entre los que San Alfonso coloca á nuestro Santo Doctor. Con los demas grados todos convienen que la prohibicion de los matrimonios es de derecho canónico.

(1) Nada puede decirse más sólido y profundo, relativamente á la consanguinidad, que lo espuesto por el Angélico en toda la doctrina de este artículo. Por lo que en él enseña el Santo Doctor se ve con cuánta razon la Iglesia ha prohibido ciertos enlaces y cuánto bien ha hecho al linaje humano con sus santísimas prohibiciones. El protestantismo y la falsa filosofía han acusado á la Iglesia por ese beneficio; pero no lo harían si meditasen en la doctrina de Santo Tomás. Hé aquí como otro genio católico, el conde de Maistre, impugna al

volterrianismo en lo relativo á las leyes canónicas de prohibiciones matrimoniales. « ¿ Qué ley, dice, hay en la naturaleza » entera más evidente que la que ha determinado que todo lo » que germina en el universo, apetezen un suelo extraño? La » semilla crece á disgusto en el mismo terreno que produjo el » tronco de que descende: hay que sembrar en la montaña » el trigo del llano, y en éste el de aquella: en todas partes » se busca la simiente lejana. La ley en el reino animal es más » patente: así todos los legisladores la rindieron homenaje » en prohibiciones más ó ménos estensas. En las naciones de- » generadas que se atrevieron hasta permitir el matrimonio » entre hermanos, estas uniones infames produjeron mons- » truos. La ley cristiana, uno de cuyos caracteres distintivos » es apoderarse de todas las ideas generales para reunir las y » perfeccionarlas; estendió mucho las prohibiciones... En el » orden material los animales son nuestros maestros. ¿ Por- » qué ceguedad deplorable el hombre que gasta una cantidad » enorme en cruzar, por ejemplo, la raza caballar árabe con la » normanda, ha de tomar sin embargo, una esposa de su san- » gre sin la menor dificultad? » (Del Papa, lib. 2.º cap. 7.º a. 1.º Santidad de los matrimonios.)

(2) La respuesta afirmativa es de fe contra los protestan-

guinidad que impiden el matrimonio no pudieron ser fijados por la Iglesia hasta el cuarto grado ; porque (Matth. 19, 6), se dice : *lo que Dios unió no lo separe el hombre* : y los que se unen dentro del cuarto grado de consanguinidad, los unió Dios ; porque esta union no se prohíbe por la ley divina. Luego no deben ser separados por estatuto humano.

2.º El matrimonio es sacramento como tambien el bautismo. Pero no podría hacerse por estatuto de la Iglesia, que aquel que se acerca al bautismo no recibiera el carácter bautismal, si es capaz de ello por derecho divino. Luego ni el estatuto de la Iglesia puede hacer que no haya matrimonio entre aquellos, que por derecho divino no están impedidos de unirse en matrimonio.

3.º El derecho positivo no puede remover ó ampliar las cosas que son naturales. Ahora bien, la consanguinidad es un vínculo natural, el cual en cuanto es de sí, es apto para poder impedir el matrimonio. Luego la Iglesia no puede hacer por algun estatuto que algunos puedan unirse matrimonialmente ó no unirse, así como no puede hacer que sean consanguíneos ó no consanguíneos.

4.º El estatuto del derecho positivo debe tener alguna causa razonable, porque segun la causa razonable que tiene, procede del derecho natural. Pero las causas que se asignan del número de grados, parecen del todo irracionales, puesto que no tienen relacion alguna con las cosas causadas ; como que se prohíba la consanguinidad hasta el cuarto grado por causa de los cuatro elementos, hasta el sexto por las seis edades del mundo, hasta el séptimo por los siete dias en los que todo tiempo se hace. Luego parece que tal prohibicion no tenga fuerza alguna.

5.º Donde hay la misma causa debe haber el mismo efecto. Pero la causa por la que la consanguinidad impide el matrimonio, es el bien de la prole, la repression de la concupiscencia y la multiplicacion de la amistad, segun resulta de lo espuesto (a. 3), que son necesarias igual-

mente en todo tiempo. Luego los mismos grados de consanguinidad debieran haber impedido el matrimonio en todo tiempo; lo cual no es cierto, puesto que ahora se impide hasta el cuarto grado (1), y en otro tiempo se extendió hasta el séptimo.

6.º Una y misma union no puede existir en el género de sacramento y en el género del estupro. Pero esto sucedería, si la Iglesia tuviese potestad de establecer diversos números en los grados que impiden el matrimonio, como si algunos en quinto grado, cuando fue prohibido se hubiesen unido, tal union sería un estupro ; pero despues, esta misma union, revocada la prohibicion de la Iglesia, sería matrimonio ; y lo contrario podría suceder, si algunos grados concedidos se prohibieran despues por la Iglesia. Luego parece que la potestad de la Iglesia no se estienda á esto.

7.º El derecho humano debe imitar al divino. Pero segun el derecho divino contenido en la ley antigua, la prohibicion no era igual en los grados de ascendientes y descendientes, puesto que en la ley antigua estaba prohibido casarse con la hermana de su padre, y no con la hija del hermano. Luego no debe quedar tampoco la prohibicion entre los nietos y los tios.

Por el contrario, dice el Señor á los discípulos (Luc. 10, 16): *quien á vosotros oye á mi me oye*. Luego el precepto de la Iglesia tiene validez, como el precepto de Dios. Pero la Iglesia prohibió á veces y otras concedió algunos grados que la ley antigua no prohibió. Luego aquellos grados impiden el matrimonio.

Ademas, como los matrimonios de los gentiles eran en otro tiempo regulados por las leyes civiles, así ahora por los cánones de la Iglesia. Pero en otro tiempo la ley civil determinaba los grados de consanguinidad que impiden el matrimonio y los que no le impiden. Luego esto mismo puede ser hecho ahora por estatuto de la Iglesia.

**Conclusion.** [1] *En la ley nueva hay muchos grados prohibidos de consanguinidad.* [2] *Antiguamente la Iglesia con-*

les. Si alguno dijere que solo aquellos grados de consanguinidad y afinidad que se expresan en el Levítico pueden impedir contraer matrimonio ó disminuir el contrato, y que la Iglesia no puede pensar en alguno de ellos, ó establecer que muchos impidan ó diri-

man, sea anatematizado. (Sesion 24, cánón 3.º)

(1) El Santo se refiere á la decision del concilio 4.º de Letran y que desde entonces no ha sufrido modificacion alguna en la Iglesia.

*razon prohibió el matrimonio hasta el séptimo grado. [3] Por fin, despues restringió la prohibicion hasta el cuarto.*

Responderémos, que segun los diversos tiempos se ve haber impedido el matrimonio la consanguinidad segun diversos grados. Porque al principio del género humano, solo el padre y la madre eran rechazados del matrimonio, porque en esta época había pocos hombres; y era menester poner el mayor cuidado en la propagacion del género humano, por lo cual no se debían alejar sino aquellas personas que eran incompetentes para el matrimonio, tambien en cuanto al fin principal que es el bien de la prole, como se ha dicho (a. 3). Mas despues, multiplicado el género humano, por la ley de Moisés se esceptuaron muchas personas para comenzar á reprimir en ellas la concupiscencia. Así, pues, como dice el rabino Moisés (lib. 3. Dux errant. c. 5): fueron esceptuadas de matrimonio todas aquellas personas que suelen vivir en una familia, porque si hubiera podido haber lícitamente entre ellas cópula carnal, se hubiera dado mayor pábulo á la passion (1). Pero la ley antigua permitió otros grados de consanguinidad, y aun preceptuó de algun modo á cada uno el casarse con mujer de sus parientes, para que no hubiera confusion en las sucesiones; porque entónces el culto divino se propagaba por la sucesion de las familias. Pero posteriormente por *ley nueva* que es la ley del espíritu y del amor, *fueron prohibidos muchos grados de consanguinidad*, puesto que ya el culto de Dios se estiende y multiplica por la gracia espiritual, y no por el origen carnal. Por consiguiente, es menester que tambien los hombres se retraigan más de las cosas carnales entregándose á las espirituales, y se difunda entre ellos más ampliamente el amor. Por esta razon en otros tiempos se impedía el matrimonio hasta en los grados de consanguinidad más lejanos, á fin de que se estendiese la amistad á un número mayor por la consanguinidad y la afinidad; *y con razon se estendía hasta el séptimo grado: ya porque más alla de éste no quedaba fácilmente memoria del origen ó raíz comun, ya*

(1) En la ley de Moisés no había sino dos grados, que impedían el matrimonio.

porque este número convenía con la gracia septiforme del Espíritu Santo. Pero luego *en estos últimos tiempos la Iglesia restringió su prohibicion hasta el cuarto grado*, porque era inútil y peligroso prohibirlo más allá de los grados de consanguinidad. Era inútil, porque respecto de los parientes más lejanos no había relaciones de amistad más estrechas que con los estraños, habiéndose enfriado la caridad en el corazon de muchos. Era peligroso, puesto que prevaleciendo la concupiscencia y negligencia, no tenían bastante en cuenta los hombres una multitud tan numerosa de consanguíneos, y de este modo se tendía á muchos el lazo de la condenacion por la prohibicion de los grados más remotos. Era conveniente tambien restringir la dicha prohibicion hasta el cuarto grado, ya porque los hombres viven ordinariamente hasta la cuarta generacion; y así no puede borrarse la memoria de la consanguinidad; por lo cual dice Dios en sus amenazas que castigará las faltas de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generacion, (Exod. 20), ya porque en toda generacion la nueva mezcla de la sangre cuya identidad produce la consanguinidad, se hace con la sangre estraña; y se aleja tanto del primero cuanto se mezcla con un tercero. Y puesto que hay cuatro elementos de los que cada uno se mezcla más fácilmente cuando es más sutil, por eso en la primera mezcla se desvanece la identidad de la sangre en cuanto al primer elemento, que es muy sutil; en la segunda en cuanto al segundo, en la tercera respecto al tercero y en la cuarta respecto al cuarto: de tal suerte que despues de la cuarta generacion, puede reiterarse convenientemente la union carnal. (2)

Al argumento 1.º dirémos, que así como Dios no une á aquellas, que se unen en contra del precepto divino, así no une á aquellos que se unen contra el precepto de la Iglesia, que tiene la misma eficacia de obligar que el precepto divino.

Al 2.º que el matrimonio no solo es sacramento, sino tambien un deber natural; y por eso se somete más bien á la ordenacion de los ministros de la Iglesia que el bautismo, que es sacramento úni-

(2) El mismo Santo Doctor dice despues en la respuesta al 4.º que esta razon no es más que de pura congruencia.



camente; porque así como los contratos y deberes humanos se determinan por las leyes humanas, así los contratos y deberes espirituales por la ley de la Iglesia.

Al 3.º que aunque el vínculo de la consanguinidad sea natural, sin embargo, no es natural que la consanguinidad impida la cópula carnal, sino según algún grado, como se ha dicho (a. 3). Y por eso la Iglesia no hace por su estatuto que algunos sean ó no sean consanguíneos (porque permanecen consanguíneos igualmente en todo tiempo), sino hace que la cópula carnal sea lícita ó ilícita, según los diversos tiempos, en los diversos grados de consanguinidad.

Al 4.º que las tales razones asignadas se esponen mas bien por modo de proximidad y congruencia, que por modo de causa y de necesidad.

Al 5.º que no ha habido la misma causa para prohibir en diversas épocas los grados de consanguinidad; por consiguiente, lo que en algún tiempo se concedió con utilidad, fue prohibido saludablemente en otro.

Al 6.º que el estatuto no impone modo á los hechos pasados, sino á los futuros. Por consiguiente, si se prohibiese el quinto grado, que es ahora permitido, los que se casaron en el quinto grado no debían ser separados: pues ningún impedimento, sobreviniente al matrimonio, puede dirimirle, y así la union que ántes fue matrimonio no se haría por el esta-

tuto de la Iglesia un estupro. Igualmente si se concediere algún grado, que ahora está prohibido, aquella union no llegaría á ser una union matrimonial por estatuto de la Iglesia, en razon del primer contrato; porque ellos podrían separarse si quisieren. Sin embargo, podrían casarse de nuevo, y entónces habría otra union.

Al 7.º que en la prohibicion de los grados de consanguinidad la Iglesia observa principalmente la razon del amor. Y puesto que no es menor la razon del amor al sobrino que al hermano del padre, sino tambien mayor cuanto está más próximo el hijo al padre que el padre al hijo, como se dice (Ethic. l. 8, c. 12) por esta causa prohibió igualmente los grados de consanguinidad en los hermanos del padre y los sobrinos. Pero la ley antigua fija principalmente su atencion para estas prohibiciones contra la concupiscencia en la cohabitacion, prohibiendo el matrimonio á aquellas personas respecto de las cuales es más fácil el acceso á causa de vivir juntas. Es más comun que la sobrina habite con el tío, que la tia con el sobrino; porque la hija es, por decirlo así, la misma cosa que su padre, puesto que es parte de él, en tanto que la hermana no es lo mismo con su hermano, puesto que no es alguna cosa de él, sino más bien nacida del mismo principio. Y, por lo tanto, no había la misma razon para prohibir á la sobrina y á la tia.

## CUESTION LV.

### Del impedimento de afinidad.

1.º Se produce la afinidad por el matrimonio? — 2.º Permanece despues de la muerte del varon ó de la mujer? — 3.º Es causada por ilícito concubinato? — 4.º Y por los esponsales? — 5.º La afinidad es causa de la afinidad? — 6.º La afinidad impide el matrimonio? — 7.º La afinidad tiene por sí misma grados? — 8.º Sus grados se estienden como los grados de consanguinidad? — 9.º El matrimonio que tiene lugar entre consanguíneos y afines debe ser dirimido siempre por el divorcio? — 10.º Para dirimir tal matrimonio debe procederse por medio de la acusacion? — 11.º En tal caso debe procederse por medio de testigos?

#### ARTÍCULO I. — Es causada la afinidad por el matrimonio de un consanguíneo? (1)

1.º Parece que del matrimonio de un consanguíneo no se cause la afinidad; porque *propter quod unumquodque tale, et illud magis*. Pero la mujer casada no se une á alguno de los consanguíneos del marido sino por razon de este. Luego como no se hace afin respecto al marido, tampoco será afin respecto á alguno de los consanguíneos del varon.

2.º De las cosas que están separadas entre sí, si se une algo á una, no es preciso por esto que se una á la otra. Mas los consanguíneos ya se hallan separados entre sí. Luego no es necesario que si alguna mujer se une á algun varon, se una por esto á todos los consanguíneos de él.

3.º Las relaciones nacen de algunas uniones. Y ninguna union se hace en los consanguíneos del varon, porque este se case. Luego no puede resultar para estos una relacion de afinidad.

Por el contrario, el varon y la mujer se hacen una sola carne. Si, pues, el varon, segun la carne, se aproxima á todos sus consanguíneos, tambien por igual razon la mujer se aproximará á estos mismos.

Ademas, esto es evidente por las au-

(1) Siendo la afinidad, segun el Santo (art. 3.º de esta cuestion) y San Alfonso, *el parentesco de personas que proviene de la union carnal licita ó ilícita*, claro es y así lo prueba Santo Tomás

toridades aducidas (Sent. 4, dist. 41).

*Conclusion. La persona unida por la cópula carnal no se hace partícipe de la misma raíz, sino que le está unida en cierto modo estrínsecamente, y de aqui resulta el vínculo de afinidad.*

Responderémos, que cierta amistad natural se funda en una comunicacion natural. Mas la comunicacion natural es de dos modos, segun el Filósofo (*Ethic. l. 8, c. 12*): 1.º por la propagacion de la carne; 2.º por la union ordenada á la propagacion de la carne, por lo cual el mismo (*ibid.*) dice que la amistad del varon á la mujer es natural. De consiguiente, así como la persona unida á otra por la propagacion de la carne produce cierto vínculo natural de amistad, así tambien se une por la cópula carnal; pero con esta diferencia, que la persona unida á alguno por la propagacion de la carne, como el hijo al padre, se hace partícipe de su raíz comun y de su sangre: por esto el hijo está unido á los parientes por el mismo género de vínculo que aquel por el que el padre les está unido, es decir, por la consanguinidad, aunque sea en otro grado, puesto que se halla más alejado de la raíz. Pero *la persona unida por la cópula carnal no se hace partícipe*

en este artículo, que la afinidad existe donde quiera, que el consanguíneo de uno de los cónyuges se une en matrimonio al otro cónyuge.

*de la misma raíz, sino que la está unida en cierto modo estrínsecamente. Y de aquí resulta otro género de vínculo que se llama afinidad.* Esto es lo que se expresa en este verso:

*Mutat nupta genus, sed generata gradum*

porque por la generacion la persona se encuentra en el mismo género de parentesco, pero en otro grado, y por la cópula carnal se encuentra en otro género de parentesco.

Al argumento 1.º dirémos, que aunque la causa sea más principal que el efecto, sin embargo no siempre es necesario, que convenga el mismo nombre al efecto y á la causa, puesto que á veces aquello que está en el efecto, hállase en la causa no del mismo modo sino más elevadamente: y por tanto no conviene á la causa y al efecto por el mismo nombre, ni por la misma razon; como se ve en todas las causas que obran equívocamente. De este modo la union del hombre y de la mujer es más principal que la union de la mujer con los consanguíneos del marido; mas no debe llamarse afinidad, sino matrimonio, que es cierta unidad, como el hombre es idéntico á sí mismo, mas no consanguíneo.

Al 2.º que los consanguíneos están separados en cierto modo y unidos en otro: por razon de la union sucede que la persona que se une á uno, se une de algun modo á todos, pero á causa de la separacion y distancia acontece que la persona que se une á uno de un modo, se une á otro de otro modo, segun otro género ó segun otro grado.

Al 3.º que la relacion nace á veces del movimiento de ambos extremos, como la paternidad y la filiacion, y tal relacion está realmente en uno y otro: á veces nace solamente del movimiento de otro, y esto tiene lugar de dos modos: 1.º cuando la relacion es producida del movimiento de uno sin el movimiento ya precedente, ya concomitante del otro, como se ve en el Creador y la criatura, y en lo sensible y el sentido, y en la ciencia y lo escible; y entónces la relacion está en uno solo realmente y en el otro solamente segun la razon (ó racionalmente); 2.º cuando es producida por el movimiento de uno sin el movimiento de otro entón-

ces existente, mas no se hace sin el movimiento precedente; como se realiza la igualdad entre dos hombres por el crecimiento de uno, sin que el otro se aumente ó disminuya entónces, sino que llega ántes á esta cantidad que tiene por algun movimiento ó mutacion, y por esto tal relacion se funda realmente en uno y otro de los extremos. Asimismo sucede respecto de la consanguinidad y la afinidad, porque la relacion de fraternidad que se produce en un niño que nace respecto á alguno que ya es de mayor edad, no tiene lugar sin el movimiento entónces existente del mismo, sino del movimiento anterior, es decir, de su generacion: porque sucede entónces estar en posesion de esta relacion por consecuencia del movimiento de otro. Igualmente de que este descende por generacion propia de la misma raíz con el varon, proviene la afinidad en el mismo con la mujer sin alguna nueva mutacion del mismo.

#### ARTÍCULO II. — *La afinidad subsiste despues de la muerte del varon ó la mujer?*

1.º Parece que la afinidad no subsiste despues de la muerte del varon ó de la mujer entre los consanguíneos del varon y de la mujer, ó, por el contrario, porque cesando la causa cesa el efecto. Pero la causa de la afinidad fue el matrimonio, que cesa despues de la muerte del varon, pues entónces queda libre la mujer de la ley del varon, como se dice (Rom. 7). Luego ni la afinidad susodicha subsiste.

2.º La consanguinidad causa la afinidad. Pero la consanguinidad del varon cesa por la muerte del varon respecto á sus consanguíneos. Luego tambien la afinidad de la mujer respecto de ellos.

Por el contrario, la afinidad es producida por la consanguinidad; y esta es un vínculo perpétuo, mientras que viven las personas. Luego tambien la afinidad, y así no se disuelve la afinidad, disuelto el matrimonio por la muerte de una tercera persona.

*Conclusion. No se dirime la afinidad, permaneciendo aquellas personas entre las cuales se ha contraido, aunque muera la persona por razon de la cual se contrajo.*

Responderémos, que alguna relacion deja de existir de dos modos: 1.º por corrupcion del sujeto; 2.º por la sustraccion de la causa, como la semejanza deja de existir, cuando muere uno de los semejantes, ó cuando se sustrae la cualidad que era causa de la semejanza. Hay empero ciertas relaciones que tienen por causa la accion ó la pasion, ó el movimiento, como se dice (Met. l. 5, t. 20), de las cuales ciertas son producidas del movimiento, en cuanto algo es movido en acto, como la relacion misma que hay entre el motor y lo movido: y ciertas en cuanto tienen aptitud al movimiento, como lo movido y el móvil, ó el señor y el siervo; y otras provienen de que ha sido movido algo anteriormente, como el padre y el hijo; porque ellos no tienen relacion entre sí, en razon del acto presente de la generacion, sino porque el uno ha sido engendrado ántes por el otro. Mas la aptitud al movimiento, y el mismo ser movido pasa; pero ser movido es perpétuo, porque lo que es hecho nunca deja de ser hecho. Y por esto la paternidad y la filiacion jamas se destruyen por la sustraccion de la causa, sino solamente por la corrupcion del sujeto, esto es, del otro de los extremos. E igualmente debe decirse respecto de la afinidad que resulta de que algunos están unidos, no de que se unan: por lo tanto *no se dirime la afinidad permaneciendo aquellas personas entre las que se ha contraído la afinidad, aunque muera la persona por razon de la cual fue contraída.*

Al argumento 1.º dirémos, que la union del matrimonio produce la afinidad, no sólo segun que se está unido actualmente, sino en razon de lo que ha sido unido ántes.

Al 2.º que la consanguinidad no es la causa próxima de la afinidad, sino la union al consanguíneo, no solamente la que existe, sino la que existió. Y por esto la razon no es concluyente.

### ARTÍCULO III. — *Utrum illicitus concubitus affinitatem causet.* (1)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur

(1) Illicitus concubitus ex jure novo usque ad secundum gradum matrimonium dirimit (Cf. concil. Trident. sess. xxiv, cap. 4).

quòd illicitus concubitus affinitatem non causet, quia affinitas est quædam res honesta. Sed res honestæ non causantur ex inhonestis. Ergo ex inhonesto concubito non potest affinitas causari.

2. Præterea, ubi est consanguinitas, non potest ibi esse affinitas; quia affinitas est proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentelâ. Sed aliquando contingeret ad consanguineos et ad seipsum esse affinitatem, si illicitus concubitus affinitatem causaret; sicut quando homo carnaliter consanguineam suam incestuosè cognoscit. Ergo affinitas non causatur ex illicito concubito.

3. Præterea, illicitus concubitus est secundum naturam, et contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non causatur affinitas, ut Jura determinant (cap. *Extraordinaria*, xxxv, quæst. 3). Ergo nec ex illicito concubitu secundum naturam tantum.

Sed *contra* est quòd *adhærens meretrici unum corpus efficitur*, ut patet (I. Cor. VI, 16). Sed ex hac causa matrimonium affinitatem causabat. Ergo pari ratione illicitus concubitus.

Præterea, carnalis copula est causa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quæ est talis: Affinitas est propinquitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentelâ. Sed carnalis copula est etiam in illicito concubitu. Ergo illicitus concubitus affinitatem causat.

**Conclusio.** *Fornicarius concubitus, in quantum aliquid de carnali conjunctione participat, affinitatem causat, sicut licitus matrimonii concubitus.*

Respondeo dicendum quòd, secundum Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 19, à med.), conjunctio viri et uxoris dicitur naturalis principaliter propter proles productionem, et secundariò propter operum communicationem: quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulæ; sed secundum, in quantum est quædam societas ad communem vitam. Primum autem horum est invenire in qualibet carnali copula ubi est commixtio seminum, quia ex tali copula potest proles produci, quamvis secunda desit. Et ideò quia matrimonium affinitatem causabat, secundum quòd erat quædam

carnalis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem causat, inquantum habet aliquid de naturali conjunctione (1).

Ad *primum* ergo dicendum quòd in fornicario concubitu est aliquid naturale, quòd est commune fornicationi et matrimonio, et ex hac parte affinitatem causat; aliud est ibi inordinatum, per quòd à matrimonio dividitur, et ex hac parte affinitas non causatur. Unde affinitas semper honesta remanet, quamvis causa aliquo modo sit inhonesta.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est inconveniens relationes ex opposito divisas eidem inesse ratione diversorum. Et ideò potest inter aliquas duas personas esse affinitas et consanguinitas, non solum per illicitum concubitum, sed etiam per licitum; sicut cum consanguineus meus ex parte patris duxit in uxorem consanguineam meam ex parte matris. Unde quòd dicitur in definitione affinitatis inducta, *omni carens parentelâ*, intelligendum est, inquantum hujusmodi. Nec tamen sequitur quòd aliquis consanguineam suam cognoscens sibi ipsi sit affinis, quia affinitas, sicut et consanguinitas, diversitatem requirit, sicut et similitudo.

Ad *tertium* dicendum, quòd concubitus contra naturam non habet commixtionem seminum, quæ possit esse causa generationis; et ideò ex tali concubitu non causatur affinitas.

**ARTÍCULO IV. — Se causa afinidad por los esponsales ?**

1.º Parece que de los esponsales no puede causarse afinidad alguna; porque la afinidad es un vínculo perpétuo: y los esponsales se rompen á veces. Luego no pueden ser causa de la afinidad.

2. Præterea, si quis claustrum pudoris alicujus mulieris invasit, et aperuit, sed non pervenit ad operis consummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis est magis propinquus carnali copulæ, quàm ille qui sponsalia contrahit. Ergo ex sponsalibus affinitas non causatur.

(1) Sed non oritur affinitas ex copula illicita, nisi consummatus fuerit actus fornicationis aut adulterii, aut incestus ad generationem aptus.

(2) Este impedimento de pública honestidad fue modificado

3.º En los esponsales no se hace sino cierta promesa de futuras nupcias. Pero á veces se hace la promesa de futuras nupcias, y por esto no se contrae afinidad alguna; como si se hace ántes de los siete años, ó si alguno teniendo un perpétuo impedimento que le priva del acto matrimonial, promete á alguna mujer futuras nupcias, ó bien si tal promesa se hace entre personas cuyas bodas se hagan ilícitas por causa del voto, ó de otro cualquier modo. Luego los esponsales no pueden ser causa de la afinidad.

Por el contrario, el Papa Alejandro (cap. *Ad audientiam*, De sponsalibus et matri), prohibió á una mujer casarse con un hombre, porque había sido prometida de su hermano, lo cual no hubiera tenido lugar, si no se contrajera por los esponsales la afinidad. Luego, etc.

**Conclusion.** *Por los esponsales no se causa la afinidad, como por el matrimonio, sino algo semejante á la afinidad que se llama justicia de pública honestidad, lo cual impide el matrimonio.*

Responderémos, que así como los esponsales no tienen perfecta razon de matrimonio, sino que son cierta preparacion á él; así de los esponsales no se causa la afinidad, como del matrimonio, sino algo semejante á la afinidad, que se llama justicia de pública honestidad, la cual impide el matrimonio, como tambien la afinidad y la consanguinidad, y segun los mismos grados (2); y se define diciendo « que es la proximidad que pro- » viene de los esponsales, y que toma su » fuerza de la institucion de la Iglesia, » por causa de su honestidad ». De lo cual aparece la razon y causa del nombre, esto es, porque tal proximidad ha sido establecida por la Iglesia á causa de la honestidad.

Al argumento 1.º dirémos que los esponsales no por su razon propia, sino por la de aquello á que se ordenan, producen este género de afinidad, que se llama » justicia de pública honestidad », y por esto, así como el matrimonio es un vínculo perpétuo, así tambien el predicho modo de afinidad.

por el Santo Concilio de Trento dejándole reducido al primer grado, si los esponsales fueron válidos, y quitándole cuando los mismos fuesen nulos. (Sesion 24, cap. 3.º).

Ad *secundum* dicendum, quòd vir et mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem seminum. Unde quantumcumque aliquis claustrum pudoris invadat, vel frangat, nisi commixtio seminum sequatur non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem causat, non solum ratione carnalis copulæ, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundum quam etiam matrimonium naturale est. Unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de presententi ante carnalem copulam; et similiter etiam ex sponsalibus, in quibus fit quædam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet publicæ honestatis justitia.

Al 3.º que todos los impedimentos que hacen que los esponsales no sean esponsales, no permiten que se produzca la afinidad por pacto de las nupcias. Por lo tanto si los esponsales son contraidos de hecho por el que no tiene la edad requerida, ó por el que hace voto solemne de continencia, ó por el que está ligado por algun otro impedimento, no resulta de esto afinidad alguna, puesto que los esponsales son nulos, sin producir especie alguna de afinidad. Pero si alguno *minor frigidus vel maleficiatus* tiene impedimento perpétuo ántes de los años de la pubertad y despues de los siete contrae esponsales con alguna adulta, del tal contrato resulta la justicia de la pública honestidad, *quia adhuc non erat in actu impediendi: cum in tali etate puer frigidus quantum ad actum illud, sit æqualiter impotens.*

ARTÍCULO V. — La afinidad es causa de la afinidad?

1.º Parece que tambien la afinidad es causa de la afinidad, porque dice el Papa Julio (ut hab.: *Et hoc quoque*, 35, q. 3), «nadie se case con la consanguínea que » queda de su mujer», y más adelante (ibid), que el mismo individuo no puede casarse una despues de otra con las dos mujeres de sus sobrinos. Pero esto no es así, sino por razon de la afinidad que resulta de la union con el afín. Luego la afinidad es causa de la afinidad.

2.º La union carnal une como la propagacion carnal, puesto que igualmente

se computan los grados de afinidad y consanguinidad. Pero la consanguinidad es causa de la afinidad. Luego tambien la afinidad.

3.º Las cosas que son las mismas con relacion á una tercera son las mismas entre sí. Ahora bien la mujer de algun varon, se hace del mismo parentesco con todos los consanguíneos de su marido. Luego tambien todos los consanguíneos del varon, se hacen uno con todos los que atañen á la mujer por afinidad; y así la afinidad es causa de la afinidad.

4.º Por el contrario, si la afinidad es causada por la afinidad, alguno que conociese dos mujeres, á ninguna de las dos podrá tomar por esposa, porque la una se haría afín con la otra. Es así que esto es falso. Luego la afinidad no causa la afinidad.

5.º Ademas: si la afinidad naciese de la afinidad, aquel que se casase con una viuda se haría pariente por afinidad de todos los parientes de su primer marido, respecto de los cuales la mujer tiene afinidad. Mas esto no puede ser así, porque este se haría afín principalmente del marido difunto. Luego etc.

6.º Ademas: la consanguinidad es vinculo más fuerte que la afinidad. Pero los consanguíneos de la mujer no se hacen afines con los consanguíneos del varon. Luego mucho menos los afines de la mujer se hacen afines de estos, y así lo mismo que ántes.

Conclusion. *La afinidad no produce afinidad.*

Responderémos, que hay dos modos segun los que una cosa procede de otra: 1.º segun el que una cosa procede á semejanza de la especie, como del hombre es engendrado el hombre; 2.º segun que procede lo que no es semejante en la especie; y esta procedencia es siempre en la especie inferior, como se ve en todos los agentes equívocos. Todas las veces que el primer modo de procedencia se renueva, siempre queda la misma especie, como si del hombre es engendrado el hombre por acto de la virtud generativa, este engendra á otro y así sucesivamente. El segundo modo, así como en el primero produce otra especie, así todas las veces que se reitera, produce otra especie, como del punto procede por el movimiento la línea.

no el punto, porque el movimiento del punto produce la línea, y de la línea linealmente movida, no procede la línea, sino la superficie; y de esta, el cuerpo, y de este modo ya no puede haber otra precedencia ulterior. Encontramos en el parentesco dos modos del progreso según los que se produce este vínculo: uno es por la propagación de la carne, y este siempre produce la misma especie de parentesco. Otro por la unión matrimonial, y este produce en el principio otra especie, como se ve en la que unida matrimonialmente á un consanguíneo, no es consanguínea, sino afin. Por lo cual si aquel modo de proceder se reitera, no habrá afinidad, sino otro género de parentesco. De consiguiente, la persona que se une en matrimonio con un afin, no es afin, sino que pertenece á otro género de parentesco, que se dice segundo género de afinidad. Además, si uno se une en matrimonio á un afin en segundo grado, no será afin en segundo grado, sino en tercero, como se manifiesta en el verso ántes citado (a. 1). Y estos dos géneros estaban prohibidos en otro tiempo, por causa de la justicia de pública honestidad, más bien que por la de afinidad, porque faltan á la verdadera afinidad, como aquel parentesco, que se contrae por los esponsales. Mas esta prohibición ha cesado al presente, y no hay prohibición más que en el primer grado, en el cual consiste la afinidad verdadera.

Al argumento 1.º dirémos, que el pariente consanguíneo de una mujer se hace para un hombre pariente por afinidad en el primer género y su mujer en el segundo: por lo cual muerto el varón, aquel que era afin, no podría casarse con la viuda, por causa del segundo género de afinidad. Asimismo también si alguno se casa con una viuda, el consanguíneo del primer marido, que es afin á la mujer en el primer género, se hace afin al segundo varón en el segundo género; y la mujer de aquel consanguíneo, que es afin á la mujer de este varón en segundo género, se hace afin al varón segundo en tercer género. Y como el tercer género estaba prohibido á causa de cierta honestidad, más bien que por la afinidad, por eso el cánon dice (cap. *Porro duorum*, 35, q. 3): « el mismo varón no puede casar una des-

pues de otra con las mujeres de dos consobrinos, pues se opone á ello el impedimento de pública honestidad. Mas tal prohibición cesó al presente.

Al 2.º que aunque la unión carnal una, no produce, sin embargo, el mismo género de conjunción.

Al 3.º que la mujer del varón, adquiere la misma proximidad, respecto á los parientes consanguíneos de su esposo, en cuanto al mismo grado, pero no en cuanto al mismo género de parentesco. Pero, puesto que de las razones que se dan en favor de la tésis contraria, parece demostrarse que no se cause vínculo alguno por la afinidad, es preciso responder para que no parezca irracional la antigua prohibición de la Iglesia.

Ad *quartum* dicendum, quòd mulier non efficitur affinis in primo genere viro cui conjungitur carnaliter, ut ex prædictis patet (in corp. art.): unde consequenter alii mulieri à viro eodem cognitæ non efficitur affinis in secundo genere: unde nec ducenti in uxorem unam earum efficitur affinis alia in tertio genere affinitatis (1). Et ita duas mulieres cognitæ ab eodem viro nec antiqua jura eidem successivè copulari prohibebant.

Al 5.º que, así como el varón no es afin á su mujer en primer género, así tampoco se hace afin al segundo marido de la misma mujer en segundo género. Y, por tanto, la razón no es concluyente.

Al 6.º que mediante una persona no se me une otra, sino por razón de lo que se la une. Así, pues, mediante la mujer que me es afin, ninguna persona se hace pariente mio, sino en tanto que está unido á esta mujer: lo cual no puede suceder sino por la propagación carnal de la misma, ó por la unión matrimonial á ella. De estas dos maneras, alguna proximidad, mediante la predicha mujer me provenía según el antiguo derecho, porque también su hijo, de otro varón, se hace mi afin en el mismo género, pero en otro grado, como se ve por la regla ántes dada; y además, el segundo marido, se hace mi afin en segundo grado. Pero los otros consanguíneos de aquella mujer, no se unen á ella, sino que ella misma, ó se

(1) Ita communiter. Edit. Patav. *affinis alii*, in variantem lectionem voce *alia* rejectâ. An legendum sic: *Unde nec ducenti (viro alteram earum) in uxorem, una eorum efficitur affinis alii?*

une á ellos, como al padre y á la madre en cuanto procede de estos, ó á los existentes del mismo principio como á los hermanos; por consiguiente, el hermano de mi afin, ó el padre, no se hace mi afin en algun género.

**ARTÍCULO VI. — La afinidad impide el matrimonio ? (1)**

1.º Parece que la afinidad no impide el matrimonio, porque nada impide el matrimonio sino lo que es contrario: y la afinidad no contraría al matrimonio, puesto que es su efecto. Luego no impide el matrimonio.

2.º La mujer se hace por el matrimonio cierta cosa del varon. Pero los consanguíneos del marido muerto le suceden en sus cosas. Luego pueden sucederle en la mujer, con relacion á la que subsiste sin embargo, la afinidad segun lo demostrado (a. 5). Luego la afinidad no impide el matrimonio.

Por el contrario, dícese (Levit. 18, 8): *no descubrirás las vergüenzas de la mujer de tu padre*. Pero aquella es únicamente afin. Luego la afinidad impide el matrimonio.

**Conclusion.** *La afinidad no solo impide el matrimonio que ha de contraerse, sino que dirime el contraído.*

**Responderémos, que la afinidad precedente al matrimonio, impide el contraerlo y dirime el contraído,** por la misma razon que la consanguinidad. Porque como hay cierta necesidad de cohabitar juntos los consanguíneos entre sí, así tambien los afines; y como hay cierto vínculo de amistad entre los consanguíneos, así tambien entre los afines. Pero si la afinidad sobreviene al matrimonio, no le puede dirimir, segun se ha dicho (C. 50, a. 7).

Al argumento 1.º dirémos que la afinidad no contraría al matrimonio, del que es producida, sino que contraría al matrimonio que debería contraerse con un pariente por afinidad, en cuanto impediría la multiplicacion de la amistad, y la represion de la concupiscencia, que se buscan por medio del matrimonio.

(1) La opinion general de todos los teólogos es que si la afinidad viene de la línea colateral, dirime el matrimonio por derecho eclesiástico. Si la línea es la recta, entónces es más probable que tambien le dirima por derecho canónico. La

Al 2.º que las cosas poseidas por el marido, no se hacen algo uno con el mismo varon, como la mujer se hace una carne con él. Por consiguiente, como la consanguinidad impide el matrimonio, ó la conjuncion al varon segun la carne, así tambien con la mujer del varon.

**ARTÍCULO VII. — La afinidad tiene por sí mismos grados ?**

1.º Parece que la afinidad tiene tambien por sí misma grados; porque pertenece á toda proximidad recibir algunos grados *per se*; y la afinidad es cierta proximidad. Luego tiene grados *per se*, sin los grados de la consanguinidad, de los que es causada.

2.º El Maestro de las Sentencias dice (Sent. 4, dist. 16), que el hijo de un segundo matrimonio no puede pasar al consorcio de afinidad del primer marido. Pero esto no sería, si el hijo de un afin no fuese tambien afin. Luego la afinidad tiene por sí misma sus grados como la consanguinidad.

Por el contrario, la afinidad es producida por la consanguinidad. Luego tambien todos los grados de afinidad son producidos por los grados de consanguinidad; y así no tiene *per se* algunos grados.

**Conclusion.** *La distincion de los grados conviene por sí á la consanguinidad; pero no á la afinidad, sino mediante la consanguinidad misma, que es su causa.*

**Responderémos, que una cosa no se divide *per se*, sino en razon de lo que la compete, segun su género, como el animal se divide por lo racional é irracional, y no por lo blanco y lo negro. Mas la propagacion de la carne se compara *per se* á la consanguinidad, puesto que de ella se contrae inmediatamente el vínculo de la consanguinidad; y *no se compara á la afinidad, sino mediante la consanguinidad, que es su causa.* De consiguiente, como los grados de proximidad se distinguen por la propagacion de la carne, la distincion de grados compete *per se* é inmediatamente á la consanguinidad; y á la afinidad, mediante la consanguinidad.**

mayer discrepancia está en definir si el primer grado de afinidad es de derecho natural ó canónico: por ambas sentencias hay teólogos y canonistas de primer orden, que dejan este punto en igual probabilidad absoluta.



Así, pues, para encontrar el grado de afinidad es regla general que se tiene respecto á la mujer tantos grados de afinidad, como se tienen de consanguinidad respecto del marido.

Al argumento 1.º dirémos que los grados de proximidad en el parentesco no pueden ser considerados sino segun el movimiento ascendente y descendente de la propagacion, á la que no se compara la afinidad, sino mediante la consanguinidad. Por lo cual la afinidad no tiene grados por sí misma, sino que los tiene tomados segun los grados de consanguinidad.

Al 2.º que el hijo de una mujer pariente por afinidad, nacido de otro matrimonio, no era en otro tiempo llamado pariente por afinidad absolutamente hablando, sino como *per accidens*; por lo que se prohibía el matrimonio respecto á este, más bien á causa del impedimento de pública honestidad, que á causa de la afinidad; y por esto tambien tal prohibicion está ahora revocada.

**ARTICULO VIII. — Los grados de afinidad se estienden como los de consanguinidad?**

1.º Parece que los grados de afinidad no se estienden como los grados de consanguinidad; porque el vínculo de afinidad es ménos fuerte que el de consanguinidad, puesto que aquella es producida por esta en diversidad de especie, como de causa equívoca. Pero cuanto más fuerte es el vínculo tanto más duradero es. Luego el vínculo de la afinidad no se estiende á tantos grados como el de la consanguinidad.

2.º El derecho humano debe imitar al derecho divino. Y segun el derecho divino estaban prohibidos algunos grados de consanguinidad, en cuyos grados la afinidad no impedía el matrimonio, como se ve por la mujer del hermano, con la que alguno podía casarse, muerto el marido, mas no con la propia hermana. Luego tampoco ahora debe haber prohibicion igual en la afinidad y la consanguinidad.

(1) Esto impedimento se estendía antiguamente hasta el séptimo grado; pero Inocencio III en el concilio de Letran restringió la prohibicion, dejándola en el cuarto grado. Más adelante, el Tridentino, ordenó en el capítulo 4.º de la sesion 24

Por el contrario, una persona es mi pariente por afinidad por lo mismo que está unida á una que es mi parienta por consanguinidad. Luego en cualquier grado que sea el marido mi consanguíneo, en aquel mismo es mi afin la mujer; y de este modo deben computarse los grados de afinidad en el mismo número, como los grados de consanguinidad.

**Conclusion.** *Es preciso que haya tantos grados de afinidad como de consanguinidad.*

**Responderémos,** que por lo mismo que los grados de afinidad se toman segun los grados de consanguinidad, *es preciso que haya tantos grados de afinidad como de consanguinidad.* Sin embargo, como la afinidad es un vínculo menor que la consanguinidad, tanto en otro tiempo como ahora se dispensa más facilmente en los grados de afinidad que en los remotos de consanguinidad (1).

Al argumento 1.º dirémos que aquella inferioridad del vínculo de la afinidad respecto á la consanguinidad constituye la variedad en el género de la proximidad, no en los grados; y por esto aquella razon no hace al caso.

Al 2.º que el hermano no podía recibir la mujer de su hermano muerto, sino en el caso en que éste no hubiera dejado descendencia, para resucitar el gérmen de su hermano; lo que entónces se requería cuando se desenvolvía el culto religioso por la propagacion de la carne, lo cual no tiene lugar ahora. Y de este modo es evidente que no se casaba con ella, como en su propia persona, sino como supliendo la falta de su hermano.

**ARTÍCULO IX. — ¿El matrimonio contraido entre los afines ó consanguíneos debe ser siempre dirimido?**

1.º Parece que la union que ha sido contraida entre afines ó consanguíneos no siempre debe ser dirimida por el divorcio; porque *lo que Dios juntó el hombre no lo separe* (Math. 19, 6). Luego entendiéndose que Dios hace lo que hace la Iglesia, que á veces une ignorándolo

que si la afinidad fuera originada de cópula ilícita, entónces no impidiese el matrimonio sino hasta el segundo grado, quedando en su vigor la procedente de legítimo matrimonio.

á los tales, parece que si despues tiene conocimiento de esto, no deben ser separados.

2.º Más favorable es el vínculo del matrimonio que el del dominio. Pero el hombre por la prescripcion de un largo tiempo adquiere el dominio en la cosa de que no era dueño. Luego por el transcurso del tiempo se ratifica el matrimonio aunque ántes no lo fue.

3.º De cosas semejantes hay un juicio semejante; pero si el matrimonio fuese dirimido por causa de la consanguinidad, entónces en aquel caso, cuando dos hermanos tienen por esposas á dos hermanas, si el uno es separado por causa de la consanguinidad, tambien el otro debería ser separado por igual razon, lo que no parece exacto. Luego el matrimonio no debe ser separado por causa de la afinidad ó consanguinidad.

Por el contrario, la consanguinidad y la afinidad impiden contraer matrimonio, y dirimen el contraído. Luego si se prueba la afinidad ó la consanguinidad, deben ser separados, aun cuando le hubieran contraído de hecho.

**Conclusion.** *A la Iglesia pertenece separar á aquellos entre los que no puede haber verdadero matrimonio y principalmente á los consanguíneos y afines.*

Responderémos, que como toda relacion carnal, fuera del matrimonio lícito, es pecado mortal que la Iglesia trata de impedir á toda costa, *pertenece á la misma separar á aquellos entre los que no puede haber verdadero matrimonio, y principalmente á los consanguíneos y afines*, que no pueden unirse carnalmente sin cometer un incesto (1).

Al argumento 1.º dirémos que la Iglesia, aunque esté apoyada por el don y la autoridad de Dios, sin embargo, en cuanto es una congregacion de hombres proviene en sus actos algo del defecto humano, que no es divino. Y por esto aquella union que se hace *in facie Ecclesie*, la cual ignora el impedimento, no tiene la inseparabilidad por autoridad divina, sino que es contraria á la autoridad divi-

(1) La Iglesia puede hacer lo que el Santo enseña, ó bien, y esto es lo que comunmente se practica, puede dispensar con esos mismos impedimentos; aunque quitados estos en virtud de la dispensa eclesiástica, resta aún renovar el consentimiento por parte de los cónyuges, supuesto que el primero

na, por el error de los hombres, el que siendo un error de hecho, excusa de pecado mientras subsiste; y por esta causa cuando llega á conocimiento de la Iglesia el impedimento, debe separar la susodicha union.

Al 2.º que las cosas que no pueden existir sin pecado no son confirmadas por prescripcion alguna; porque como dice Inocencio III (in Conc. Later. 4, general. can. 50, et hab. cap. *non debent*. De consanguin. et affin.), « la continuacion del » tiempo no disminuye el pecado, sino » que le aumenta ». Ni para esto resulta algun favor al matrimonio que no podía existir entre personas ilegítimas.

Al 3.º que la cosa hecha entre algunos no perjudica á tercero en el fuero contencioso; por lo que aunque un hermano sea separado del matrimonio de una de las hermanas por causa de consanguinidad, no por esto separa la Iglesia el otro matrimonio que no es denunciado. Pero en el fuero de la conciencia no es preciso que se obligue siempre por esto el otro hermano á abandonar á su mujer; porque frecuentemente tales acusaciones proceden de malevolencia, y se prueban por testigos falsos. De consiguiente, no es menester que informe su conciencia por las cosas que hayan pasado acerca de otro matrimonio. Mas parece que debe distinguirse en esto; porque ó tiene conocimiento cierto del impedimento del matrimonio, ú opinion, ó ni uno ni otra: en el primer caso, *nec exigere, nec reddere debet*, en el segundo *debet reddere, sed no exigere*, y en el tercero *potest et reddere et exigere*.

**ARTÍCULO X.** — *¿Para la separacion de un matrimonio contraído entre aines y consanguíneos debe procederse por la vía de la acusacion ? (2)*

1.º Parece que para la separacion del matrimonio, que ha sido contraída entre afines y consanguíneos no debe procederse por la vía de la acusacion; porque á esta precede la inscripcion por la que

fue nulo.

(2) El matrimonio es *acusado*, como fácilmente puede comprenderse, cuando es denunciado á la Iglesia, y se le manifiesta su nulidad por impedimento oculto que existía al tiempo de su celebracion.

alguno se obliga al talion, si faltare en la prueba. Pero estas cosas no se requieren cuando se trata de la separacion del matrimonio. Luego no tiene allí lugar la acusacion.

2.º En causa de matrimonio son oidos solo los parientes próximos, como se dice (Sent. 4, dist. 41). Pero en las acusaciones óyense tambien los estraños. Luego en la causa de la separacion del matrimonio no se actúa por el procedimiento de la acusacion.

3.º Si debiera denunciarse el matrimonio debería hacerse esto principalmente cuando es ménos difícil la separacion. Pero esto tiene lugar cuando solo se han contraído los esponsales. Mas entónces no se pone el matrimonio bajo el peso de la acusacion. Luego jamás debiera hacerse tal acusacion en lo sucesivo.

4.º A nadie se le cierra el camino de la acusacion porque no acuse inmediatamente. Mas esto se verifica en el matrimonio; porque si primeramente calló, cuando contraía el matrimonio, no puede despues entablar la acusacion contra el matrimonio, puesto que se hace como sospechoso. Luego, etc.

Por el contrario, todo lo ilícito puede ser objeto de acusacion. Es así que al matrimonio de afines y consanguíneos es ilícito. Luego puede haber acusacion de este matrimonio.

*Conclusion. Es acusado el matrimonio cuando por causa de la ignorancia del impedimento se juzga legítimo lo que es ilegítimo.*

Responderémos, que la acusacion ha sido instituida para que no sea tenido como inocente el que es culpable. Mas así como por la ignorancia de hecho, sucede que algun hombre se reputa inocente, y es culpable, así por la ignorancia de alguna circunstancia acontece que algun hecho es reputado lícito siendo ilícito. Y por esto así como el hombre es acusado á veces, así tambien puede ser acusado ó denunciado el hecho mismo. Y en este concepto *es acusado el matrimonio cuando por causa de ignorancia del impedimento se juzga legítimo lo que es ilegítimo.*

Al argumento 1.º dirémos, que la obligacion á la pena del talion tiene lugar cuando se acusa á una persona de un

crímen, porque entónces se trata de su castigo. Pero cuando se denuncia un hecho, entónces no se obra para el castigo del que le hizo, sino para impedir lo que es ilícito. Y por esto en el matrimonio no se obliga el acusador á alguna pena. Pero tal acusacion puede hacerse tambien de palabra y por escrito, de modo que se espese tanto la persona que acusa, como el matrimonio que se denuncia, y el impedimento por causa del que se hace la acusacion.

Al 2.º que los estraños no pueden conocer la consanguinidad sino por los consanguíneos, de quienes es muy probable que lo sepan. De consiguiente, cuando los mismos callan, se tiene sospecha contra el estraño de que procede por malevolencia, á no ser que quisiera probar por los consanguíneos. Por lo cual es rechazada la acusacion, cuando hay consanguíneos que callan, y por los que no se puede probar. Pero los consanguíneos, cualesquiera que sea su proximidad, no son rechazados de la acusacion, cuando es acusado el matrimonio por algun impedimento perpétuo que impide el contraerlo, y dirime el contraído. Pero cuando se acusa el matrimonio bajo el pretesto que no ha sido contraído, entónces deben ser rechazados los parientes como sospechosos, á ménos que la acusacion no provenga de algun inferior en dignidad y riquezas, de los que probablemente puede juzgarse que querrian voluntariamente que el matrimonio subsistiese.

Al 3.º que si el matrimonio no ha sido aún contraído, y sí únicamente los esponsales, no puede ser acusado, porque no se acusa lo que no es, pero puede denunciarse el impedimento, para que no se contraiga el matrimonio.

Al 4.º que aquel que calló primeramente, á veces es oido despues, si quiere acusar el matrimonio, y á veces es rechazado. Lo que es evidente segun las Decretales (cap. *Cum in tua*, De his qui matrim. accus. possunt.), que dice así: « Si despues de contraído el matrimonio » aparece algun acusador, que no se ha » presentado en público, cuando se pu- » blicaban los bandos en la iglesia, se- » gun costumbre, puede preguntarse con » razon si debe ser admitida su acusa- » cion. Sobre lo cual juzgamos que debe

» distinguirse. Si en el tiempo de la publicación de los bandos ó edictos, el que combate el matrimonio se hallaba fuera de la diócesis, ó este edicto no ha podido llegar á su noticia, como en el caso en que hubiera estado gravemente enfermo, ó no hubiera podido gozar en este momento de todas sus facultades, ó constituido en una edad tan tierna, en que no hubiera podido comprender estas cosas, ó impedido por alguna otra causa legítima, entónces su acusacion debe ser oída. En otro caso debe ser rechazado, sin vacilacion como sospechoso, á ménos que no asegure bajo juramento que ha adquirido despues el conocimiento de estas cosas, y que no procede por malicia ».

**ARTICULO XI. — ¿Para la separacion del matrimonio entre afines y consanguíneos debe procederse por medio de testigos ?**

1.º Parece que en tal causa no debe procederse por medio de testigos como en las demas causas : porque en las otras causas se aducen para atestiguar todos los que son mayores ó exentos de toda escepcion. Mas aquí no son admitidos los estraños aunque sean mayores de toda escepcion. Luego, etc.

2.º Los testigos sospechosos de odio ó amor particular, son rechazados como testimonio. Pero los próximos parientes pueden ser principalmente sospechosos de amor respecto á una parte, y de odio respecto á otra. Luego no debe oirse su testimonio.

3.º El matrimonio es más favorable que las otras causas, en las que se trata de las cosas puramente corporales. Pero

en aquellas no puede ser uno mismo testigo y acusador. Luego tampoco en el matrimonio ; y así parece que no se proceda convenientemente en esta causa por medio de testigos.

Por el contrario, se aducen testigos en las causas para que sobre las cosas de que se duda se haga fe al juez. Pero la fe debe hacerse al juez en esta causa, como en las demas, porque no debe juzgar con precipitacion sobre las cosas de que no tiene certeza. Luego debe procederse aquí por testigos como en las demas causas.

**Conclusion.** *En la separacion ó anulacion del matrimonio es necesario que la verdad se patentice por medio de testigos.*

Responderémos, que es conveniente en esta causa como en las otras que se patentice la verdad por medio de testigos. Sin embargo, como dicen los juristas, en esta causa se encuentran muchas cosas especiales : « así el mismo individuo puede ser acusador y testigo, y no se jura de calumnia, por ser causa casi espiritual : que los consanguíneos son admitidos en testimonio, y que no se observa por completo el órden de enjuiciar, porque hecha la denuncia, el contumaz puede ser escomulgado sin que haya contestado á la demanda ; que vale aquí el testimonio de oídas ; y despues de la publicacion de los testigos pueden aducirse testigos » : y todo esto es para que se impida el pecado que puede haber en tal union ( cap. *Quoties aliqui et cap. Super eo 22, de test. et attest. et cap. Literas de juram. calum.*).

Con lo dicho es evidente la contestacion á los argumentos propuestos.

## CUESTION LVI.

### Del impedimento de la cognacion espiritual.

1.º La cognacion espiritual impide el matrimonio?—2.º Porqué causa se contrae?—3.º Entre quiénes?—4.º Pasa del varon á la mujer?—Pasa á los hijos carnales del padre?

#### ARTICULO I. — La cognacion espiritual impide el matrimonio? (1)

1.º Parece que la cognacion espiritual no impide el matrimonio; porque nada impide el matrimonio, sino lo que es contrario á alguno bien del mismo; y la cognacion espiritual no es contraria á bien alguno del matrimonio. Luego no es impedimento.

2.º El impedimento perpétuo del matrimonio no puede estar juntamente con él. Pero la cognacion espiritual está á veces simultáneamente con el matrimonio, segun se dice (Sent. 4, dist. 42), como cuando alguno en caso de necesidad bautiza á su hijo; porque entónces se hace conjunto á su mujer por cognacion espiritual, y sin embargo, no es separado el matrimonio. Luego el parentesco espiritual no impide el matrimonio.

3.º La union del espíritu no pasa á la carne. Pero el matrimonio es la union carnal. Luego, siendo la cognacion espiritual la union del espíritu, no puede pasar á impedir el matrimonio.

4.º Los contrarios no producen los mismos efectos. Es así que la cognacion espiritual parece ser contraria á la disparidad de culto, puesto que el parentesco espiritual es una proximidad proveniente de la colacion de un sacramento ó intencion para el mismo; y la disparidad de culto consiste en la carencia del sacra-

mento, como se ha dicho (C. 50, a. 1 y 4, dist. 39, q. 1, a. 1). Luego como la disparidad de cultos impide el matrimonio, parece que la cognacion espiritual no tiene este efecto.

Por el contrario, cuanto algun vínculo es más santo, tanto más debe ser guardado: y el vínculo espiritual es más santo que el corporal. Luego como el vínculo del parentesco corporal impide el matrimonio, parece tambien que la cognacion espiritual hace lo mismo.

Ademas; en el matrimonio la union de las almas es más principal que la union de los cuerpos, puesto que precede á la misma. Luego la cognacion espiritual puede impedir el matrimonio con mayor razon que la carnal.

*Conclusion. Así como la cognacion carnal impide el matrimonio, así la espiritual por disposicion á la Iglesia.*

Responderémos que, así como por la propagacion de la carne el hombre recibe el *ser* natural, así por los sacramentos el *ser* espiritual de la gracia. Por lo tanto así como el vínculo que se contrae por la propagacion de la carne, es natural al hombre, en cuanto es cierta cosa de la naturaleza; así el vínculo que se contrae por la recepcion de los sacramentos, es de algun modo natural á alguno, en cuanto es miembro de la Iglesia. Y por esto, *así como la cognacion carnal impide el matrimonio, así la es-*

(1) El parentesco espiritual, del cual trata la presente cuestion, dirime el matrimonio por derecho eclesiástico. Antes del concilio de Trento, Alejandro III y en particular Bonifacio VIII, reconocieron la existencia de ese impedimento (De cognatione spirit. in Sexto) que es antiquísimo en la Iglesia, como puede verse en Devoti (lib. 2.º tit. 2.º seccion 9.ª De

*Matrimonii impedimentis*). El Tridentino (ses. 24, cap. 2.º de Reform.) no hizo más que reproducir las disposiciones canónicas relativas á esta materia, cuando dispuso que el parentesco espiritual dirimía el matrimonio entre el bautizante, bautizado y sus padres de una parte, y entre los padrinos con sus ahijados y padres de los mismos de otra.

*piritual por estatuto de la Iglesia.* Debe distinguirse sin embargo entre la cognacion espiritual que precedió al matrimonio y la que le sigue. Si precedió impide el que ha de contraerse y dirime el contraído. Si le sigue entónces no dirime el vínculo del matrimonio; pero en cuanto al acto del matrimonio debe distinguirse, porque ó la cognacion espiritual es producida por causa de necesidad, como cuando el padre bautiza al hijo *in articulo mortis*, y en este caso no impide el acto del matrimonio por ninguna de las dos partes, ó es producida fuera del caso de necesidad por ignorancia, y entónces, si aquel por cuyo acto es producida, puso la diligencia debida, la razon es la misma que en el primer caso; ó bien es producida de intento fuera del caso de necesidad; y entónces aquel por cuyo acto tiene lugar, pierde *jus petendi debitum* (1) pero *debet reddere si petatur*, porque por su culpa no debe reportar á otro perjuicio alguno.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la cognacion espiritual no impida alguno de los principales bienes del matrimonio, sin embargo, impide alguno de los bienes secundarios, que es la multiplicacion de la amistad porque la cognacion espiritual es razon suficiente *per se* para la amistad; por lo cual conviene que por medio del matrimonio se busque la familiaridad y amistad de otros.

Al 2.º que el matrimonio es vínculo perpétuo, y por tanto ningun impedimento sobreviniente puede dirimirle; y así sucede á veces que el matrimonio y el impedimento del matrimonio existen simultáneamente; más no si precede el impedimento.

Al 3.º que en el matrimonio no hay únicamente la union corporal, sino tambien la espiritual, y por esto la proximidad del espíritu le presta impedimento, sin que el parentesco espiritual deba pasar al carnal.

Al 4.º que no hay inconveniente en que dos contrarios entre sí sean contrarios á una misma cosa, como lo grande y

lo pequeño, á lo igual; y así la disparidad de culto y el parentesco espiritual, repugnan al matrimonio, porque en uno es mayor la distancia, y en otro mayor la proximidad que requiere el matrimonio; y por esto se impide el matrimonio por ambos conceptos.

**ARTÍCULO II. — Por solo el bautismo se contrae el parentesco espiritual?**

1.º Parece que por solo el bautismo se contrae el parentesco espiritual, porque así como el parentesco corporal se ha á la generacion corporal, así el espiritual al espiritual. Pero solo el bautismo se dice generacion espiritual. Luego por solo el bautismo se contrae la cognacion espiritual, como tambien por sola la generacion carnal el parentesco carnal.

2.º Así como en la conformacion se imprime carácter, así tambien en el orden. Y de la recepcion del orden no se sigue la cognacion espiritual. Luego ni tampoco de la confirmacion; y así solamente del bautismo.

3.º Los sacramentos son más dignos que las cosas sacramentales. Pero de ciertos sacramentos no se sigue la cognacion espiritual, como se ve en la Estremanacion. Luego mucho ménos de la catequesis como algunos dicen.

4.º Entre las cosas sacramentales del bautismo, se enumeran otras muchas ademas de la catequesis. Luego por esta no se contrae la cognacion espiritual más bien que por las otras.

5.º La oracion no es ménos eficaz para promover al bien que la instruccion ó la catequesis. Mas por la oracion no se contrae el parentesco espiritual. Luego ni de la catequesis.

6.º La instruccion que se da por medio de la predicacion á los bautizados, no vale ménos que aquella que se da á los que aun no lo están. Pero de la predicacion no se contrae algun parentesco espiritual. Luego ni de la catequesis.

7.º Por el contrario, se dice (I. Cor.

(1) Esta sentencia es más comun, dice San Alfonso; pero el mismo Santo Doctor parece inclinarse á la opuesta, la cual defienden grandes teólogos, entre otros Suarez, los Salmaticenses y Sanchez. En todo caso, dice Ballerini, siendo cierto el derecho de los esposos *ad petendum debitum*, y solo dudoso

que no le tengan por el impedimento en cuestion, prevalece lo primero y consiguientemente en la práctica ese dictámen es el que debe seguirse. (V. San Alf. lib. vi, n. 150 — Gury, De Matrim. n. 806).

4, 15) : *yo soy el que os he engendrado en Jesucristo por el Evangelio.* Pero la generacion espiritual causa la cognacion espiritual. Luego por la predicacion del Evangelio y la instruccion se produce el parentesco espiritual y no solamente por el bautismo.

8.º Así como por el bautismo se quita el pecado original, así por la penitencia se quita el pecado actual. Luego así como el bautismo causa el parentesco espiritual, así tambien la penitencia.

9.º *Padre* es nombre de cognacion. Pero por la penitencia y la enseñanza, y la cura pastoral, y muchas cosas análogas se dice alguno padre espiritual de otro. Luego de muchas cosas ademas del bautismo y la confirmacion se contrae la cognacion espiritual.

**Conclusion.** *El espiritual parentesco solo se contrae por el bautismo y la confirmacion.*

Responderémos, que acerca de esto, hay tres opiniones: porque algunos dicen, que, como la regeneracion espiritual, es dada por gracia septiforme del Espíritu Santo, así es producida por siete cosas, comenzando por la sal bendita, que se pone en la boca hasta la confirmacion hecha por el obispo, y el parentesco espiritual se contrae por cada una de estas siete cosas. Mas esta opinion no parece razonable, porque el parentesco carnal no se contrae sino por el acto completo de la generacion. Por lo cual la afinidad no se contrae nisi facta commixtione seminum, de la que puede seguirse la generacion carnal. Mas la generacion espiritual no se consuma sino por algun sacramento; por cuya razon no parece conveniente que la cognacion espiritual, se contraiga sino por algun sacramento. Y por esto otros dicen que por tres sacramentos únicamente se contrae la cognacion espiritual, á saber; por la catequesis, el bautismo y la confirmacion. Pero estos parecen ignorar la propiedad de las voces, porque la catequesis no es sacramento sino cosa sacramental. Otros dicen que se *contrae solamente por dos sacramentos, es decir, por el bautismo y la confirmacion*, y esta es la opi-

nion más comun (1). Sin embargo, respecto á la catequesis, algunos de estos dicen, que es un impedimento débil que impide el matrimonio que debe contraerse, mas no dirime el ya contraido.

Al argumento 1.º dirémos, que hay dos clases de nacimiento carnal: 1.º en el seno de la madre, en el que todavía el que ha nacido es tan débil, que no puede salir fuera sin peligro, y á este nacimiento se asemeja la regeneracion por el bautismo, en el que es regenerado alguno como encerrado áun en el seno de la Iglesia; el 2.º es el nacimiento que se verifica saliendo del seno de la madre, y que despues de haber salido allí formado, adquirió bastante fuerza, para ser espuesto sin peligro á los accidentes esteriore, que pueden corromperse; y á este, se asemeja la confirmacion, por la que el hombre, ya robustecido, se espone al público para confesar la fe de Cristo. Y por esto, convenientemente por uno y otro de aquellos sacramentos se contrae la cognacion espiritual.

Al 2.º que por el sacramento del orden no se produce regeneracion alguna, sino cierta promocion de potestad; y por este motivo la mujer no recibe el orden, y así no puede darse por esto impedimento alguno para el matrimonio; y por tanto, no se computa tal cognacion.

Al 3.º que en la catequesis hay cierta profesion del bautismo futuro, como tambien en los esponsales cierta promesa de futuras nupcias. Por lo que, así como en los esponsales se contrae cierto modo de proximidad, así en la catequesis, impidiendo al ménos el contraerla, como algunos dicen; mas no en los sacramentos.

Al 4.º que tal profesion de fe no se hace en las otras cosas sacramentales del bautismo, como en la catequesis; y por esto no hay paridad de razon.

Y lo mismo debe decirse al 5.º, sobre la oracion, y al 6.º, sobre la predicacion.

Al 7.º que el Apóstol les había instruido respecto de la fe á modo de catequesis; y así de tal instruccion tenía en algun modo orden á la generacion espiritual.

Al 8.º que por el sacramento de la pe-

(1) Despues de lo determinado por el Tridentino, lo que en el tiempo de Santo Tomás era una opinion, es ya doctrina católica, que no admite duda. Igualmente, el impedimento de

catequismo de que habla el Santo Doctor quedó abolido por el mismo Concilio (sesion 24, cap. 2.º).

nitencia no se contrae propiamente hablando la cognacion espiritual. Por lo cual el hijo del sacerdote puede contraer con aquella que el sacerdote oyó en confesion ; pues de otra manera, el hijo del sacerdote no hallaría en toda la parroquia mujer con quien pudiera casarse. Ni obsta que por la penitencia se quite el pecado actual ; porque esto no es por modo de generacion, sino más bien á modo de sanacion. Sin embargo, por la penitencia se contrae cierta alianza, entre la mujer que se confiesa y el sacerdote, semejante á la cognacion espiritual, de modo que peca tanto conociéndola carnalmente, como si fuera su hija espiritual ; y esto porque hay gran familiaridad entre el sacerdote y el confesado ; y de aquí ha sido establecida esta prohibicion para que se quite la ocasion de pecar.

Al 9.º que se dice padre espiritual á semejanza de padre carnal. Mas el padre carnal, como dice el Filósofo, (*Ethic. l. 8, c. 2 y c. 12*), da tres cosas al hijo, á saber : el ser, el alimento y la instruccion ; y por esto, se dice padre espiritual de alguno por razon de alguna de estas tres cosas. Sin embargo, de que es padre espiritual, no tiene parentesco espiritual, á no ser que convenga con el padre en cuanto á la generacion, por la que existe el *ser*; y así tambien queda contestado el argumento octavo que precedió.

**ARTÍCULO III. — ¿La cognacion espiritual se contrae entre el que recibe el sacramento del bautismo y el que le saca de la sagrada fuente ?**

1.º Parece que la cognacion espiritual no se contrae entre el que recibe el bautismo, y el que le saca de la fuente sagrada ; porque en la generacion carnal se contrae la proximidad, solamente de parte de aquel por cuyo semen se engendra la prole, mas no de parte de aquel que recibe al hijo nacido. Luego ni la cognacion espiritual se contrae entre el que recibe á alguno en la fuente sagrada y el que es recibido.

2.º El que saca á alguno de la fuente bautismal, es llamado por San Dionisio *anadochus* (1), (*De colest. hierarch. c.*

(1) Voz griega que significa lo mismo que la latina *mascep-tor*, es decir, protector ó padrino.

2): y á su cargo atañe instruir al niño. Pero la instruccion no es causa suficiente del parentesco espiritual segun lo dicho (a. 2). Luego no se contrae parentesco alguno espiritual entre este y el que le saca de la fuente sagrada.

3.º Puede suceder que alguno saque á otro de la fuente sagrada ántes de ser él mismo bautizado. Mas de esto no resulta algun parentesco espiritual ; porque el que no está bautizado, no es capaz de espiritualidad alguna. Luego no basta para contraer el parentesco espiritual sacar á alguno de la fuente sagrada.

Por el contrario, es la definicion del parentesco espiritual, aducida (*Sent. 4, a. 1 huj. quæs.*), y las autoridades citadas por el Maestro de las Sentencias (*Sent. 4, dist. 42*).

**Conclusion.** *El que se bautiza y confirma, contrae parentesco espiritual con el que le bautiza y confirma y lo mismo con el padrino.*

Responderémos que, así como en la generacion carnal nace alguno de la madre y padre, así en la generacion espiritual, renace alguno hijo de Dios, como padre, y de la Iglesia, como madre. Mas así como el que confiere el sacramento representa la persona de Dios, del cual es instrumento y ministro, así aquel que recibe al bautizado de la sagrada fuente, ó tiene al que ha de confirmarse, representa la persona de la Iglesia. Por consiguiente se contrae el parentesco espiritual entre uno y otro.

Al argumento 1.º dirémos, que no solamente el padre de cuya semilla se engendra la prole, tiene cognacion carnal con el nacido, sino tambien la madre, que suministra la materia, y en cuyo seno es engendrado. Así tambien el anadoco ó *padrino*, que ofrece en nombre de toda la Iglesia al que debe ser bautizado, y tiene al que ha de confirmarse, contrae tambien un parentesco espiritual.

Al 2.º que la cognacion espiritual se contrae, no por razon de la instruccion debida, sino por razon de la generacion espiritual á la cual coopera.

Al 3.º que el no bautizado no puede sacar á nadie de la sagrada fuente, puesto que no es miembro de la Iglesia, cuyo tipo hace el que recibe en el bautismo, aunque pueda bautizar, porque es la



criatura de Dios, á quien representa bautizando. Ni puede contraer parentesco alguno espiritual, porque no tiene la vida espiritual, á la que nace el hombre por medio del bautismo.

**ARTÍCULO IV. — La cognacion espiritual pasa del varon á la mujer? (1)**

1.º Parece que la cognacion espiritual no pasa del varon á la mujer; porque la union espiritual y la corporal son disparas y de diversos géneros. Luego no se pasa al parentesco espiritual mediante la union carnal que existe entre el marido y la mujer.

2.º Mas convienen en la generacion espiritual, que es causa de la cognacion espiritual, el padre y la madre espirituales, que el varon que es padre espiritual, y la mujer. Pero el padre y madre espirituales no contraen por esto ningun parentesco espiritual. Luego ni la mujer contrae alguna cognacion espiritual, porque su marido sea padre espiritual de alguno.

3.º Puede suceder que el varon esté bautizado y la mujer no; como cuando alguno de los conyuges se convierte y el otro permanece infiel. Pero la cognacion espiritual no puede llegar al que no está bautizado. Luego no pasa siempre del varon á la mujer.

4.º El varon y la mujer pueden á la vez tener á alguno en la pila bautismal (porque esto no está prohibido por ley alguna: ex Urbano XI, ad vitalem). Si, pues, la cognacion espiritual pasase del varon á la mujer, seguiríase que uno y otro cónyuge sería dos veces padre ó madre espirituales de uno mismo, lo cual es inconveniente.

Por el contrario, los bienes espirituales son más susceptibles de multiplicarse que los bienes corporales. Pero la consanguinidad corporal del varon pasa á la mujer por afinidad. Luego mucho más la cognacion espiritual.

**Conclusion.** *El parentesco espiritual pasa del varon á la mujer que ha conocido carnalmente, si por un acto propio fue el varon padrino del hijo de otra persona.*

(1) El Santo Doctor responde afirmativamente, porque ese era el derecho vigente en su tiempo. El Tridentino más tarde

Responderémos, que alguno puede hacerse compadre de alguien de dos modos: 1.º por el acto de otro, que bautiza, ó que recibe á su hijo en el mismo bautismo; y de este modo la cognacion espiritual no pasa del varon á la mujer, á ménos que aquel sea hijo de la mujer; porque entónces la mujer contrae directamente la cognacion espiritual, como tambien el varon; 2.º por el acto propio, como cuando saca de pila al hijo de otro, y entónces la cognacion espiritual pasa á la mujer que ya conoció carnalmente; mas no si todavía no se ha consumado el matrimonio, porque aun no se han hecho una sola carne, y esto es por modo de cierta afinidad; por lo cual tambien por igual razon parece pasar á la mujer que se ha conocido carnalmente, aunque todavía no sea esposa. De aquí estos versos:

*Quæ mihi, vel cuius natum mea fonte levavit,  
Hæc, mea commater, fieri mea non valet uxor:  
Si qua mece natum, non ex me, fonte levavit,  
Hanc post facta mece non inde vetabor habere.*

Al argumento 1.º dirémos, que por ser la union corporal y la union espiritual de diversos géneros, puede deducirse que la una no es la otra, y no que una no pueda ser causa de la otra; puesto que de las cosas de diversos géneros, una es á veces causa de la otra, ya *per se*, ya *per accidens*.

Al 2.º que el padre espiritual y la madre espiritual de uno mismo no se unen en la generacion espiritual sino *per accidens*; porque para esto bastaría uno solo por sí mismo. Por lo cual no es menester que de esto resulte entre ellos un parentesco espiritual, hasta el punto de que no pueda existir entre ellos el matrimonio; y de aquí estos versos:

*Unos semper erit compatrum spiritualis,  
Alter carnalis; non fallit regula talis.*

Mas por el matrimonio el hombre y la mujer se hacen una sola carne, *per se loquendo*, y por esto no hay paridad.

Al 3.º que si la mujer no está bautizada, no llegará hasta ella la cognacion espiritual, porque no es capaz; no porque el parentesco espiritual no pueda ser

abolió ese parentesco, por lo cual el presente artículo no es más que una defensa de la antigua disposicion de la Iglesia.

transmitido del varon á la mujer por el matrimonio.

Al 4.º que por lo mismo que no se contrae cognacion alguna espiritual entre el padre espiritual y la madre, nada impide que el hombre y la mujer saquen á uno de pila juntamente. Ni hay inconveniente en que la mujer por diversas causas se haga dos veces madre espiritual de uno mismo, como tambien puede tener lugar que sea afin y consanguínea de la misma persona por la proximidad carnal.

**ARTÍCULO V. — ¿La cognacion espiritual pasa á los hijos carnales del padre espiritual?**

1.º Parece que la cognacion espiritual no pase á los hijos carnales del padre espiritual; porque al parentesco espiritual no se asignan grados. Mas los habría si pasara del padre al hijo, porque la persona engendrada muda de grado segun lo dicho (C. 55, a. 5). Luego no pasa á los hijos carnales del padre espiritual.

2.º El padre está en el mismo grado respecto al hijo, que el hermano con el hermano. Si, pues, la cognacion espiritual pasa del padre al hijo, por la misma razon pasará del hermano al hermano, lo cual es falso.

Por el contrario es lo que se prueba por las autoridades aducidas (Sent. 4, dist. 42).

**Conclusion.** *El parentesco espiritual pasa á los hijos carnales del padre espiritual, en términos que impide contraer matrimonio y dirime el ya contraido* (1).

**Responderémos,** que el hijo es algo del padre, y no viceversa, como se dice

(1) Ya tenemos observado en la nota 1.ª pág. 280 hasta qué personas estendió el Tridentino el impedimento en que nos ocupamos. Habiendo abolido el Santo Concilio el parentesco

(Ethic. l. 8, c. 12); y por esto la cognacion espiritual pasa del padre al hijo carnal, y no viceversa. Y así es evidente que hay tres cognaciones espirituales: una que se dice *paternidad espiritual*, que existe entre el padre espiritual y el hijo espiritual; otra que se dice *compaternidad*, y existe entre el padre espiritual y carnal de uno mismo, y la tercera que se dice *fraternidad espiritual*; y tiene lugar entre el hijo espiritual, y los hijos carnales del mismo padre. Y cada una de estas impide contraer el matrimonio, y dirime el contraido.

Al argumento 1.º dirémos que la persona agregada por la propagacion de la carne, produce un grado respecto de aquella persona que la es pariente en el mismo género, mas no con relacion á aquella que la es pariente en otro género: como el hijo se halla en el mismo grado que el padre con relacion á la esposa del padre, aunque este se halle en otro género de proximidad. Pero la cognacion espiritual es de otro género que la carnal. Y por esto el hijo espiritual no es pariente del hijo carnal de su padre espiritual en el mismo grado que lo está su padre, por medio del cual pasa el parentesco espiritual. Por consiguiente no es necesario que el parentesco espiritual tenga grado.

Al 2.º que el hermano no es algo del hermano, como el hijo es algo del padre; pero la mujer es algo del varon, con el cual se ha hecho un solo cuerpo; y por esto el parentesco espiritual no pasa del hermano al hermano; bien que haya sido engendrado ántes ó bien despues de la fraternidad espiritual.

entre las personas de que se habla en este artículo, resulta que la doctrina de él no tiene ya ninguna aplicacion.

## CUESTION LVII.

### De la cognacion legal que tiene lugar por la adopcion.

1.º Qué es adopcion?—2.º Se contrae por ella algun vínculo que impida el matrimonio?—3.º Entre qué personas se contrae?

#### ARTICULO I. — *Se define convenientemente la adopcion?*

1.º Parece que se define inconvenientemente la adopcion diciendo: que es el acto de tomar legítimamente una persona estraña por hijo, nieto y sucesivamente: porque el hijo debe estar sometido al padre. Pero á veces aquel que es adoptado, no pasa á la potestad del padre adoptante. Luego no siempre por la adopcion se toma á alguno como hijo.

2.º *Los padres deben atesorar para los hijos* (II, Cor. 12). Pero no es necesario que el padre adoptante atesore siempre para el adoptado: porque á veces este no sucede en la herencia del adoptante. Luego la adopcion no es tomar á alguno como hijo.

3.º La adopcion, por la cual es recibido alguno como hijo, se asimila á la generacion natural, por la cual se produce naturalmente el hijo. Luego al que compete la generacion natural del hijo, le compete la adopcion. Pero esto es falso, porque aquel que *non est sui juris*, y menor de veinticinco años, y la mujer no pueden adoptar, y sin embargo, pueden engendrar un hijo naturalmente. Luego no se dice propiamente que la adopcion es tomar á alguno como hijo.

4.º Parece necesario tomar como hijo á una persona estraña, para suplir la falta de los hijos naturales. Pero aquel que no puede engendrar, como el eunuco é impotente, se halla más principalmente en la imposibilidad de tener hijos naturales. Luego le conviene más que á otros tomar á alguno como hijo. Pero no le compete

adoptar. Luego la adopcion no es *assumptio alicujus in filium*.

5.º En la cognacion espiritual, en la que alguno es tomado por hijo sin la propagacion de la carne, puede hacerse indiferentemente alguno de más edad padre de otro de menos edad y viceversa, porque el jóven puede bautizar á un viejo y recíprocamente. Sí pues, por la adopcion se toma á alguno por hijo sin la propagacion de la carne, igualmente podría adoptar indiferentemente un anciano al jóven ó este al anciano, lo cual no es exacto. Luego, etc.

6.º El adoptado no difiere del adoptante segun algun grado. Luego todo adoptado lo es como hijo, y así inconvenientemente se dice que es adoptado como nieto.

7.º La adopcion procede del amor; por lo cual tambien se dice habernos adoptado Dios por caridad como hijos. Pero se debe tener mayor caridad hácia los parientes que hácia los estraños. Luego la adopcion no debe ser de personas estrañas, sino más bien de las más próximas.

**Conclusion.** *La adopcion como suple el defecto de los hijos, se define bien diciendo que es el acto de tomar legítimamente á una persona estraña por hijo, hija ó nieto.*

Responderémos, que el arte imita á la naturaleza, y suple el defecto de ella en aquellas cosas en que es deficiente. Por lo que así como por la generacion natural alguno produce; así por el derecho positivo que es el arte de lo bueno y de lo justo, puede alguno tomar para sí á

otro como hijo, á semejanza del hijo natural, para suplir la falta de los hijos perdidos : por cuya causa ha sido introducida principalmente la adopción. Y como la *assumption* importa el término *à quo*, por el cual el asumente no es el asumido, es menester que aquel que es tomado como hijo, sea una persona estraña. Luego así como la generación natural tiene el término *ad quem*, esto es, la forma que es el fin de la generación y el término *à quo*, esto es, la forma contraria; así la generación legal tiene el término *ad quem*, es decir; el hijo ó el nieto, y el término *à quo*, esto es, la persona estraña; y así, pues, es evidente que la predicha asignación comprende el género de adopción, porque se dice *legítima assumptio*, y el término *à quo*, porque se dice de *persona estraña*, y el término *ad quem*, porque se dice *in filium vel nepotem*.

Al argumento 1.º dirémos que la filiación de la adopción es cierta imitación de la filiación natural, y por tanto hay dos especies de adopción; una que imita perfectamente la filiación natural, y esta se llama *arrogación*, por la cual el adoptado pasa á la potestad del adoptante; y así el adoptado sucede al padre adoptante *ab intestato*, y no puede privarle el padre sin culpa de la cuarta parte de la herencia. Ser adoptado de este modo no puede serlo, sino aquel que es *sui juris*, esto es, que no tiene padre, ó si lo tiene, está ya emancipado de él. Y esta adopción no se hace sino por la autoridad del príncipe. La otra adopción es la que imita imperfectamente la filiación natural, y se llama *simplex adoptio*, por la que el adoptado no pasa á la potestad del adoptante; por lo cual es más bien cierta disposición á la adopción perfecta, que esta misma. Según esta especie de adopción, puede ser adoptado áun aquel que no es *sui juris*, y sin la autoridad del príncipe, y sí solo por la del magistrado; en este caso el adoptado no sucede en los bienes del adoptante, ni está obligado el adoptante á dejarle algo de sus bienes en el testamento, sino lo que quiera.

2.º Con lo dicho es evidente la respuesta al 2.º

Al 3.º que la generación natural se ordena á la consecución de la especie; y

por esto compete á todos el poder engendrar naturalmente en las cosas en que no es impedida la naturaleza de la especie. Pero la adopción se ordena á la sucesión de la herencia, y por eso compete á solos aquellos que tienen la potestad de disponer de sus bienes. Por consiguiente aquel que no es *sui juris* ó menor de veinticinco años, ó mujer, no puede adoptar á alguno sino por concesión especial del príncipe.

Al 4.º que por este que tiene un impedimento perpétuo para engendrar, no puede pasar la herencia á sus descendientes: por lo que por esto mismo su herencia es debida por derecho á sus parientes más próximos, y por tanto no le compete adoptar, como ni engendrar naturalmente. Y además, mayor dolor se tiene de los hijos perdidos, que de los que jamás se han tenido. Y por esto los que tienen un impedimento para la generación, no necesitan consuelo contra la carencia de los hijos, como aquellos que los tuvieron y los perdieron, ó también que pudieron tenerlos, pero que carecen de ellos por algun impedimento accidental.

Al 5.º que la cognación espiritual se contrae por medio del sacramento, por el que los fieles renacen en Cristo, en el cual no hay diferencia entre hombre y mujer, ni entre siervo y libre, ni entre jóven y viejo (Galat. 3, y Coloss. 3); y por eso cualquiera puede hacerse indiferentemente padre espiritual de otro. Pero la adopción se verifica para la sucesión de la herencia, y para cierta sujeción del adoptado respecto al adoptante. No es conveniente empero que el más antiguo se someta al más jóven en los asuntos familiares. Y por esto el más jóven, no puede adoptar al más anciano; sino que es preciso según las leyes que el adoptado sea tan jóven respecto del adoptante, que pueda ser hijo natural del mismo.

Al 6.º que así como acontece perder los hijos, así también los nietos y otros parientes. Y por esto como la adopción ha sido introducida para consuelo de la pérdida de los hijos, así como por la adopción puede alguno subrogarse en lugar de un hijo, así también en lugar de un nieto y de otros.

Al 7.º que el más próximo por derecho de proximidad debe suceder en la

herencia; y por esto no le compete ser conducido á la sucesion por la adopcion; y si algun próximo ó pariente, á quien no compete la sucesion de la herencia, es adoptado, no es adoptado en cuanto es próximo, sino en cuanto es extraño al derecho de sucesion en los bienes del adoptante.

**ARTÍCULO II.** — *¿De la adopcion se contrae algun vínculo que impida el matrimonio?*

1.º Parece que de la adopcion no se contrae vínculo alguno que impida el matrimonio; porque el cuidado espiritual es más digno que el corporal. Pero porque alguno se somete espiritualmente al cuidado de otro, no se contrae algun vínculo de proximidad: de otra manera todos los que habitan en una parroquia, serían parientes del sacerdote, y no podrían contraer con el hijo de este. Luego ni la adopcion que entraña el que es adoptado bajo la direccion del que le adopta, puede producir este efecto.

2.º De que uno sea benéfico para otro, no se contrae algun vínculo de proximidad. Pero la adopcion no es otra cosa que el otorgamiento de cierto beneficio. Luego por la adopcion no se forma vínculo alguno de parentesco.

3.º El padre natural provee principalmente al hijo en tres cosas, como dice el Filósofo (*Ethic. l. 8, c. 11 y c. 12*), porque de él tiene el ser y recibe el alimento y la enseñanza: mas la sucesion á la herencia es posterior á estas tres cosas. Es así que porque alguno provea á otro de alimento y de enseñanza, no se contrae algun vínculo de proximidad, pues si así fuera, las nodrizas, los pedagogos y los maestros, serían parientes, lo cual es falso. Luego ni por la adopcion, en virtud de la que alguno sucede en la herencia de otro, se contrae parentesco alguno.

4.º Los sacramentos de la Iglesia no están sometidos á las leyes humanas. Y el matrimonio es un sacramento de la Iglesia. Luego habiendo sido introducida

(1) El impedimento de adopcion tomólo la Iglesia del derecho romano, el cual, por su conformidad con los dictámenes de la razon, es llamado *la razon escrita*. El pontífice Nicolás I, en su *Contestacion á los Búlgaros*, fue quien dió entrada en el derecho canónico á esa disposicion del derecho civil. Desde entonces ningún matrimonio puede ser contraido con ese im-

la adopcion por la ley humana, parece que no pueda impedir el matrimonio algun vínculo contraido de la adopcion.

Por el contrario, la cognacion impide el matrimonio. Es así que de la adopcion se produce cierta cognacion, esto es, la legal, segun consta por su definicion; porque es *legalis cognatio quaedam proximitas proveniens ex adoptione*. Luego por la adopcion es producido un vínculo por el cual es impedido el matrimonio.

Ademas, esto mismo consta por los testimonios citados (*Sent. 4, dist. 42*).

**Conclusion.** *La cognacion ó parentesco legal impide el matrimonio por derecho eclesiástico.*

**Responderémos**, que la ley divina excluyó principalmente del matrimonio aquellas personas que era necesario que viviesen juntas, por temor á que, como dice Rabbi Moisés (*lib. 3, Dux errant. c. 50*), si les hubiera permitido unirse carnalmente, no abriera esto con facilidad la puerta á la concupiscencia, para cuya represion ha sido ordenado el matrimonio. Y como el hijo adoptado vive en la casa del padre adoptante, como el hijo natural, por eso se prohibió por las leyes humanas que se contrajera matrimonio entre tales personas; y esta prohibicion está (1) aprobada por la Iglesia. Y de aquí es que la cognacion legal impide el matrimonio.

Con lo dicho es evidente la contestacion á los *tres primeros argumentos*, porque por todos ellos no se aduce tal cohabitacion que pueda prestar fomento á la concupiscencia. Y por tanto no se produce de ellos la proximidad, que impide el matrimonio.

Al 4.º que la prohibicion de la ley humana no bastaría para el impedimento del matrimonio, si no interviniera la autoridad de la Iglesia, que tambien prohíbe lo mismo.

**ARTÍCULO III.** — *¿Se contrae solamente la cognacion legal entre el padre adoptante y el hijo adoptado?*

1.º Parece que tal cognacion no se

pedimento, cuya estension se señala en el siguiente artículo. Añadiremos, ademas, que la adopcion que ese impedimento crea, es la llamada *perfecta*, de la cual el Santo Doctor acaba de hablar en la respuesta al primer argumento del artículo precedente.

contrae sino entre el padre adoptante y el hijo adoptado; porque parece sobre todo, que debería contraerse entre el padre adoptante y la madre natural del adoptado, como sucede en la cognacion espiritual. Pero entre los tales no existe cognacion alguna legal. Luego ni entre algunas otras personas fuera del adoptante y el adoptado.

2.º La cognacion que impide el matrimonio es un perpétuo impedimento. Y entre el hijo adoptado y la hija natural del adoptante no hay un perpétuo impedimento, porque disuelta la adopcion por muerte del adoptante ó la emancipacion del adoptado, puede contraer con ella. Luego no tuvo con esta alguna proximidad que impidiese el matrimonio.

3.º La cognacion espiritual no pasa á persona alguna que no pueda presentar á alguno ó recibir un sacramento. Luego no pasa al no bautizado. Pero la mujer no puede adoptar, segun resulta de lo dicho (a. 1, al 3.º). Luego la cognacion legal no pasa del varon á la mujer.

4.º La cognacion espiritual es más fuerte que la legal; y la espiritual no pasa al nieto. Luego ni la legal.

Por el contrario, más concuerda la cognacion legal con la union ó propagacion de la carne, que la espiritual. Pero la cognacion espiritual pasa á otra persona. Luego tambien la legal.

Ademas, esto se prueba por los testimonios aducidos (Sent. 4, dist. 42).

**Conclusion.** [1] *La cognacion legal es de tres maneras.* [2] *La primera y la tercera impiden el matrimonio perpetuamente; pero no la segunda que solo lo impide mientras el adoptado permanezca en la potestad del adoptante.*

**Responderémos,** que la cognacion ó parentesco legal es triple: 1.º como el de los descendientes, que se contrae entre el padre adoptante y el hijo adoptado, y el hijo del hijo adoptivo y nieto y demas. 2.º el que hay entre el hijo adoptivo y el hijo natural, 3.º á modo de cierta afinidad que hay entre el padre adop-

tante y la mujer del hijo adoptivo, ó por el contrario, entre el hijo adoptado y la mujer del padre adoptante. Luego el 1.º y 3.º *impiden perpetuamente el matrimonio, mas no el segundo, sino en tanto que el adoptado permanece en la potestad del padre adoptante*: por lo cual, muerto el padre, ó emancipado el hijo, puede contraerse matrimonio entre las dichas personas.

Al argumento 1.º dirémos que por la generacion espiritual, no es sacado el hijo de la potestad del padre, como sucede por la adopcion; y así el hijo espiritual permanece hijo de ambos á la vez, mas no el hijo adoptivo. Y por eso no se contrae alguna proximidad entre el padre adoptante y la madre ó el padre natural, como sucedía en la cognacion espiritual.

Al 2.º que la cognacion legal impide el matrimonio á causa de la cohabitacion, y por eso cuando desaparece la necesidad de la cohabitacion, no hay inconveniente en que no permanezca el predicho vínculo; como cuando estuviere fuera de la potestad de su mismo padre. Pero el padre adoptante y su mujer siempre retienen cierta autoridad sobre el hijo adoptado y su mujer, y por esto queda el vínculo entre ellos.

Al 3.º que tambien la mujer puede adoptar por concesion del príncipe; de consiguiente aún á ella pasa la cognacion legal. Y ademas, la causa por la cual el parentesco espiritual no pasa al que no está bautizado, no es porque ella no pueda presentar á otro en el sacramento, sino porque no es capaz de algo espiritual.

Al 4.º que por la cognacion espiritual el hijo no entra en la potestad y cuidado del padre espiritual como en la cognacion legal: porque es preciso que todo lo que está en la potestad del hijo pase á la del que le adopta. Por lo cual adoptado el padre son adoptados los hijos y nietos que están en potestad del adoptado.

## CUESTION LVIII.

### De los impedimentos de impotencia, maleficio, furia, incesto y falta de edad.

1.º La impotencia impide el matrimonio? — 2.º Y el maleficio? — 3.º Y la furia ó la locura? — 4.º Y el incesto? — 5.º Y la falta de edad?

#### ARTÍCULO I. — *Utrum frigiditas matrimonium impediatur* (1).

Ad primum sic proceditur. I. Videtur quòd frigiditas matrimonium contrahendum non impediatur. Copula enim carnalis non est de essentia matrimonii, quia perfectiora sunt matrimonia hominum pari voto continentium. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio nisi carnalem copulam. Ergo non est impedimentum dirimens matrimonium contractum.

2. Præterea, sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita nimia caliditas, quæ hominem exsiccatur. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas debet poni.

3. Præterea, omnes senes sunt frigidi. Sed senes possunt matrimonium contrahere. Ergo, etc.

4. Præterea, si scit mulier virum esse frigidum, quando cum eo contrahit, verum est matrimonium. Ergo frigiditas, quantum est de se, non impedit matrimonium.

5. Præterea, contingit in aliquo esse caliditatem sufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine, quia citò calidum evaporat ratione suæ debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non sufficiat; et similiter est in aliquo sufficiens caliditas movens ad pulchram, quæ magis concupiscentiam inflamat, quæ non sufficienter ad turpem movet. Ergo videtur quòd frigiditas, etsi impediatur res-

pectu unius, non tamen impediatur simpliciter.

6. Præterea, mulier est universaliter frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur à matrimonio. Ergo nec frigidi viri.

Sed *contra* est quòd dicitur (extra. De frigidis et maleficiatis, cap. *Quod sedem*): « Sicut puer qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio, sic et qui » impotentes sunt, minimè apti ad con- » trahenda matrimonia reputantur. » Tales autem sunt frigidi. Ergo, etc.

Præterea, nullus potest se obligare ad impossibile. Sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem. Ergo frigidus, quia non potest carnaliter copulari, non potest matrimonium contrahere.

**Conclusio.** *Frigiditas, seu impotentia coeundi, non quidem ex ætate, sed ex defectu naturæ simpliciter incurabilis, impedit matrimonium contrahendum et etiam contractum dirimit, post triennium ad minus, ex Ecclesiæ statuto.*

Respondeo dicendum quòd in matrimonio est contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum: unde sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio, si aliquis se obliget ad hoc quòd non potest dare vel facere, ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab aliquo qui debitum carnale solvere non possit; et hoc impedimentum vocatur *impotentia coeundi* nomine generali, quæ quidem potest esse vel ex causa intrinseca et naturali, vel ex causa extrinseca et ac-

(1) Frigiditas aut impotentia est inhabilitas ad actum conjugalem perfectum, seu generationi aptum.

cidentalibus, sicut per maleficium; de qua post dicitur (art. seq.). Si autem sit ex causa naturali, hoc potest esse dupliciter, quia vel est temporalis, cui potest subveniri remedio medicinae, vel processu ætatis, et tunc non solvit matrimonium; vel est perpetuo (1), et tunc solvit matrimonium, ita quod ille ex parte cuius allegatur impedimentum, perpetuò maneat absque spe conjugii, alius *nubat cui vult, in Domino* (I. Cor. VII, 39). Ad hoc autem cognoscendum utrum sit impedimentum perpetuum vel non perpetuum, Ecclesia tempus determinatum adhibuit, in quo hujus rei potest esse experimentum, scilicet triennium. Quod si post triennium in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam copulæ carnali implendæ, inveniatur matrimonium non esse consummatum, iudicio Ecclesiæ dissolvitur (2). Et tamen in hoc quandoque Ecclesia errat, quia per triennium quandoque non sufficienter experiri potest perpetuitas impotentia. Unde Ecclesia si se deceptam inveniatur, per hoc quod ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum alia vel cum eadem perfecisse, reintegrat matrimonium præcedens, et dirimit secundum, quamvis de ejus licentia sit factum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis actus carnalis copulæ non sit de essentia matrimonii, tamen potentia ad actum est de ejus essentia, quia per matrimonium datur utrique conjugum potestas in corpus alterius respectu carnalis copulæ.

Ad *secundum* dicendum, quod caliditas superflua vix potest esse impedimentum perpetuum. Si tamen inveniretur quod per triennium impediret carnalem copulam, judicaretur perpetuum. Tamen quia frigiditas magis et frequentius impedit (tollit enim non solum commixtionem seminum, sed etiam vigorem membrorum, quo fit conjunctio corporum), ideò frigiditas magis hic ponitur impedimentum quam caliditas, cum omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducatur.

(1) Addendum est et *antecedens*, nam matrimonium non dirimitur per impotentiam *consequentem*, nempe quæ matrimonio jam contracto supervenit.

(2) In dubio, an intra illud triennium reipsa consummatum

Ad *tertium* dicendum, quod senes quamvis quandoque non habeant caliditatem sufficientem ad generandum, tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam. Et ideò conceditur eis matrimonium; secundum quod est in remedium, quamvis non competat eis secundum quod est in officium naturæ (3).

Ad *quartum* dicendum, quod in quolibet contractu hoc universaliter tenetur, quod ille qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo se obligat ad ejus solutionem. Est autem impotens dupliciter: uno modo quia non potest solvere de jure, et sic talis impotentia omnibus modis facit contractum esse nullum, sive sciat ille cum quo facit talem contractum hanc impotentiam, sive non; alio modo quia non sit solvendo de facto, et tunc si sciat ille cum quo contrahit hanc impotentiam, et nihilominus contrahit, ostenditur quod alium finem ex contractu quærit, et ideò contractus stat. Si autem nescit, tunc contractus nullus est. Et ideò frigiditas quæ causat talem impotentiam ut homo non possit de facto solvere debitum, sicut et conditio servitutis, per quam non potest homo de facto liberè reddere, impedium matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc quod alius non potest reddere debitum. Impedimentum autem per quod quis non potest de jure reddere debitum, ut consanguinitas, annullat contractum matrimonium, sive sciat alter conjugum, sive non. Et propter hoc Magister ponit (Sent. IV, dist. 34) quod hæc duo, *frigiditas* et *servitus*, faciunt personas non omninò illegitimas.

Ad *quintum* dicendum, quod non potest esse perpetuum impedimentum naturale viro respectu unius personæ, et non respectu alterius. Sed si non possit implere carnalem actum cum virgine, et tamen possit cum corrupta, tunc medicinaliter aliquo instrumento possunt clausura pudoris frangi, et ei conjugii. Nec esset hoc contra naturam, quia non fieret ad delectationem, sed ad medicamentum. Abominatio autem mulieris non est causa naturalis, sed causa accidentalibus extrin-

fuert matrimonium, necnon judicandum est fuisse consummatum (S. Alphons. lib. VI, n° 1103).

(3) Hinc steriles validè contrahunt, quia non sunt impotentes ad actum conjugalem.



seca. Et ideò de ea est iudicium idem quòd de maleficio, de quo post dicitur (art. seq.).

Ad sextum dicendum, quòd mas est agens in generatione, sed foemina est patiens, et ideò major caliditas requiritur in mare quàm in foemina ad opus generationis. Unde frigiditas quæ facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere potest esse impedimentum naturale ex alia causa, scilicet arctatione, et tunc idem est iudicium de arctatione mulieris et de frigiditate viri (1).

**ARTÍCULO II. — El maleficio puede impedir el matrimonio ?**

1.º Parece que el maleficio no puede impedir el matrimonio ; porque tales maleficios se hacen por la operacion de los demonios ; y estos no tienen más potestad para impedir el acto del matrimonio, que los otros actos corporales que no pueden impedir ; porque así harían perecer á todo el mundo, si impidieran el comer, marchar y otras cosas análogas. Luego el matrimonio no puede ser impedido por los maleficios.

2.º La obra de Dios es más fuerte que la obra del diablo. Y el maleficio es la obra del diablo. Luego no puede impedir el matrimonio que es obra de Dios.

3.º Ningun impedimento dirime el matrimonio ya contraido, si no es perpetuo. Pero el maleficio no puede ser impedimento perpetuo, puesto que como el diablo no tiene potestad sino sobre los pecadores, espulsado el pecado, se quitará el maleficio, ó tambien por otro maleficio ó por los exorcismos de la Iglesia que están ordenados para reprimir la fuerza del demonio. Luego el maleficio no puede impedir el matrimonio.

4. Præterea, carnalis copula non potest impediri, nisi impediatur potentia generandi, quæ est principium ejus. Sed unius viri generativa potentia se habet ad omnes mulieres æqualiter. Ergo maleficiū non potest esse impedimentum respectu unius mulieris, nisi sit respectu omnium.

(1) In re tam gravis momenti summopere cavendum est. Imò, ait DD. Gousset, ut nobis videtur, neque confessarius prudens et discretus de impotentia conjugum interrogabit ;

Sed contra est quod dicitur (in Decret. 33, quæst. I, cap. 4) : « Si per sortiaris vel maleficias, » et infra : « Si sanari non potuerint, separari valebunt. »

Præterea, potestas dæmonum est major quàm potestas hominis (Job, XLI, 24) : *Non est potestas super terram quæ comparetur ei qui factus est ut nullum time-ret.* Sed opere humano potest aliquis fieri impotens ad carnalem copulam, per aliquam potestatem vel castraturam ; et ex hoc matrimonium impeditur. Ergo multò fortiùs virtute dæmonis hoc fieri potest.

**Conclusion.** [1] *La impotencia procedente del hechizo dirime el matrimonio, si es perpetuo ; pero no, si es temporal.* [2] *Para saber esto, la Iglesia ha fijado el trienio, lo mismo que en la simple impotencia.*

Responderémos, que algunos dijeron que el maleficio no existía en el mundo, sino en la opinion de los hombres, que atribuían á los maleficios los efectos naturales, cuyas causas son ocultas. Pero esto es contrario á la autoridad de los santos, que dicen que los demonios tienen potestad sobre los cuerpos y sobre la imaginacion de los hombres, cuando Dios se lo permite. Por lo cual los maléficis pueden hacer por su mediacion algunos signos. Esta opinion, empero, procede del origen de la infidelidad ó incredulidad puesto que no creen que existen los demonios sino en la imaginacion del vulgo únicamente, de modo que los terrores, que el hombre se forma en su pensamiento los imputen á los demonios, y porque tambien por consecuencia de una imaginacion vehemente aparecen al sentido algunas figuras, tales cuales el hombre piensa, y entonces creen que son vistos los demonios. Pero estas cosas las rechaza la verdadera fe, por la que creemos que los ángeles cayeron del cielo, y que existen los demonios, y que por la sutileza de su naturaleza pueden muchas cosas que nosotros no podemos, y los que los inducen á hacer tales cosas, se llaman maléficis. Et ideo alii dixerunt quòd per maleficia præstari potest impedimentum carnali copulæ ; sed nullum tale

neque eos etiam quos credit impotentes præmonerebit ; neque ipsis eà de re consulentibus ultimò respondebit, nisi priùs ipse consuluerit episcopum.

est perpetuum : unde non dirimit matrimonium contractum, et dicunt jura esse revocata quæ hoc dicebant. Sed hoc est contra experimentum, et contra nova jura, quæ cum antiquis concordant. — Et ideò distinguendum est, quia impotentia coeundi ex maleficio aut est perpetua, et tunc matrimonium dirimit; aut non est perpetua, et tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum eodem modo Ecclesia tempus triennii præfixit, sicut et de frigiditate dictum est (art. præc. in corp. et ad 2). Tamen hæc differentia est inter maleficium et frigiditatem, quia qui propter frigiditatem est impotens, ita est impotens ad unam sicut ad aliam; et ideò quando matrimonium dirimitur, non datur licentia ei ut jungatur alteri; sed ex maleficio homo potest esse impotens ad unam, et non ad aliam, et ideò quando iudicio Ecclesiæ matrimonium dirimitur, utrique datur licentia ut alteram copulam quærat.

Al argumento 1.º dirémos que, puesto que la corrupcion primera del pecado, por la que el hombre se hizo siervo del diablo, llega á nosotros por el acto de la potencia generativa, por eso la potestad de los maleficios es permitida por Dios al diablo en este acto más que en otros; como en las serpientes se manifiesta más la virtud de los maleficios, que en los otros animales, como se dice en el Génesis (c. 3), porque por medio de la serpiente tentó el diablo á la mujer.

Al 2.º que la obra de Dios puede ser impedida por la obra del diablo por permission divina; no que el diablo sea más fuerte que Dios, de modo que destruya sus obras por violencia.

Al 3.º que cierto maleficio es perpetuo de tal modo, que no puede tener remedio humano, aunque Dios podría aplicarle remedio, cohibiendo al demonio, ó tambien el demonio, desistiendo: porque no siempre conviene que lo que ha sido hecho por un maleficio, pueda ser destruido por otro maleficio, como lo declaran los mismos maléficis. Y aunque pudiera remediarse por un maleficio, el maleficio sería considerado, sin embargo, perpetuo, puesto que no debe invocarse por un maleficio el auxilio del demonio. Asimismo no es preciso que si por algun pecado ha sido dada al diablo la potestad sobre

alguno, cesádo el pecado, cese la potestad, porque la pena queda todavía, pasada la culpa. De igual modo tambien los exorcismos de la Iglesia no valen para reprimir los demonios siempre en cuanto á todas las molestias corporales, cuando exige esto el juicio divino; sin embargo, valen siempre contra aquellas infestaciones de los demonios, contra las que han sido principalmente instituidos.

Ad *quartum* dicendum, quòd maleficium quandoque potest præstare ad omnes impedimentum, quandoque ad unam tantum; quia diabolus voluntaria causa est, non ex necessitate naturæ agens. Et præterea impedimentum maleficii potest esse ex impressione dæmonis in imaginatione hominis, ex qua tollitur viro concupiscentia movens ad talem mulierem, et non ad aliam.

#### ARTICULO III. — La furia impide el matrimonio?

1.º Parece que la furia no impide el matrimonio; porque el matrimonio espiritual que se contrae en el bautismo, es más digno que el carnal. Pero los furiosos pueden ser bautizados. Luego tambien contraer matrimonio.

2.º La impotencia (*frigiditas*) impide el matrimonio en cuanto impide el acto carnal, que no es impedido por la furia. Luego ni el matrimonio.

3.º El matrimonio no se dirime sino por algun impedimento perpetuo. Y no puede saberse de la furia si es un impedimento perpetuo. Luego no dirime el matrimonio.

4.º En los versos citados (C. 50) se contienen suficientemente los impedimentos que no consienten el matrimonio. Pero allí no se hace mencion de la furia. Luego, etc.

Por el contrario, más quita la razon la furia, que el error. Es así que el error impide el matrimonio. Luego tambien la furia.

Ademas, los furiosos no son idóneos para hacer un contrato. Es así que el matrimonio es cierto contrato. Luego etc.

Conclusion. [1] *No habiendo el consentimiento necesario para el matrimonio allí donde no hay el uso de la razon, lo*

*furia que precede al matrimonio anula el contrato matrimonial, si al tiempo de contraer el furioso, no lo hizo en un intervalo de lucidez. [2] La furia consiguiente al matrimonio no le anula de ningún modo.*

Responderémos, que la furia ó precede al matrimonio ó le sigue. Si le sigue, *de ningún modo le dirime*; pero si le precede, entónces ó el furioso tiene lúcidos intervalos, ó no. Si los tiene, entónces aunque cuando se halla en aquél intervalo, no está seguro de que contrae matrimonio porque no sabría educar la prole; no obstante, si contrae el matrimonio, es válido. Mas *si no tiene intervalo lúcido, ó si cuando no lo tiene, contrae, entónces como no puede haber consentimiento, donde falta el uso de la razon, no habrá verdadero matrimonio.*

Al argumento 1.º dirémos, que no se exige el uso de la razon para el bautismo como causa del mismo, como se exige para el matrimonio. Y por esto no hay paridad. Sin embargo, acerca del bautismo de los furiosos hemos ya tratado, (Sent. 4, dist. 4, C. 3, a. 1 qq. 3; y P. III C. 68, a. 12).

Al 2.º que la furia impide el matrimonio por razon de su causa que es el consentimiento, aunque no por razon del acto, como la impotencia. Sin embargo, el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 34) trata simultáneamente de estas dos cosas, porque ambas son cierto defecto de la naturaleza.

Al 3.º que el impedimento momentáneo, que impide la causa del matrimonio, esto es el consentimiento, destruye totalmente el matrimonio; mas el que impide el acto, es preciso que sea perpétuo, para que dirima el matrimonio.

Al 4.º que este impedimento se reduce al error, puesto que en uno y otro hay defecto de consentimiento por parte de la razon.

**ARTÍCULO IV. — Utrum incestus quo cognoscit quis sororem uxoris suæ, matrimonium dirimat.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suæ, matrimonium non dirimat; quia mulier non debet puniri pro peccato

viri. Sed puniretur, si matrimonium solveretur. Ergo, etc.

2. Præterea, plus peccat qui propriam consanguineam cognoscit quàm qui cognoscit consanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec secundum.

3. Præterea, si in pœnam peccati hoc infligitur, videtur, etiamsi mortuâ uxore cum alia contrahat incestuosus, quòd separari debeant; quòd non verum est.

4. Præterea, hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia supra enumerata (quæst. I.). Ergo non dirimit contractum matrimonium.

Sed *contra* est, quia per hoc quòd cognoscit sororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem. Sed affinitas dirimit matrimonium contractum. Ergo et incestus prædictus.

Præterea, in quo quis peccat, in hoc punitur (Sap. XI, 17). Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri per hoc quòd matrimonio privetur.

**Conclusio.** *Cùm ex incestu, quo quis cognoverit uxoris consanguineam, quædam contrahatur affinitas, ante contractum matrimonium, etiam post sponsalia ex tali incestu impeditur matrimonium; post contractum verò minimè, sed tantùm sic peccans jure privatur petendi debitum.*

Respondeo dicendum quòd si aliquis cognoscit sororem, aut aliam consanguineam uxoris suæ ante matrimonium contractum, etiam post sponsalia, debet matrimonium separari ratione affinitatis contractæ (1). Si autem post matrimonium contractum et consummatum, non debet totaliter matrimonium separari; sed vir amittit jus petendi debitum, nec potest sine peccato petere; sed tamen debet reddere petenti, quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed post mortem uxoris debet omninò manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur propter fragilitatem suam, cùm timetur de illicito coitu. Si tamen præter dispensationem contrahat; peccat, contra statutum Ecclesiæ faciens; non tamen propter hoc matrimonium est separandum.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quia incestus ponitur matrimonii impedimentum, non tam ratione culpæ, quàm

(1) Per hanc culpam factus est sponsæ affinis intra gradum prohibitum juxta concil. Trident. (ses. xxiv, cap. 4).

ratione affinitatis quàm causat; et ideò etiam non annumeratur aliis impedimentis, sed in impedimento affinitatis includitur.

**ARTÍCULO V. — La falta de edad impide el matrimonio?**

1.º Parece que el defecto de la edad, no impide el matrimonio; porque segun las leyes los niños tienen tutor hasta la edad de veinticinco años. Luego parece que hasta este tiempo no esté fortalecida la razon para el consentimiento; y así parece, que aquel debe ser el tiempo marcado para contraer matrimonio. Pero ántes de ese tiempo puede contraerse matrimonio. Luego la falta de la edad establecida no impide el matrimonio.

2.º Así como el vínculo de religion es perpétuo, así tambien el vínculo del matrimonio. Pero ántes de los catorce años no se puede profesar, segun la nueva Constitucion (cap. *non solum* De regular. et trans. in 6) (1). Luego ni contraer matrimonio, si el defecto de la edad le impidiera.

3.º Así como se requiere para el matrimonio el consentimiento por parte del varon, así tambien por parte de la mujer. Pero la mujer puede contraer matrimonio ántes de los catorce años. Luego tambien el varon.

4.º La impotencia para el acto del matrimonio, no impide el matrimonio, si no es perpétua é ignorada. Pero el defecto de la edad no es perpétuo ni ignorado. Luego no impide el matrimonio.

5.º No está comprendido en alguno de los antedichos impedimentos (C. 50), y por tanto, no parece ser impedimento del matrimonio.

Por el contrario, la decretal dice (cap. *Quod sedem* De frigid. et malef.), que « el niño que no puede cumplir con » el deber conyugal, no es apto para el

» matrimonio ». Pero ántes de los catorce años, como sucede en los más, no puede el niño cumplir este deber, como dice el Filósofo (De animal. 1, 7). Luego etc.

Ademas: « para todas las cosas naturales hay un término de magnitud y » crecimiento » segun el Filósofo (De an. l. 2, tex. 41); y así parece que siendo natural el matrimonio, debe tener tambien determinado tiempo y que sea impedido, cuando este no ha llegado.

*Conclusion. Requiriéndose para el matrimonio un consentimiento que produce una obligacion perpétua, es nulo si se contrae ántes de la edad de la pubertad, á menos que el vigor de la naturaleza y de la razon suplan el defecto de la edad.*

Responderémos, que haciéndose el matrimonio á modo de cierto contrato, está sometido á la ordenacion de la ley positiva, como tambien los otros contratos. Por lo que segun el derecho (cap. *Tua* De sponsal impub.), se ha determinado que ántes del tiempo de la discrecion, en el que las dos partes pueden deliberar suficientemente sobre el matrimonio, y cumplir mutuamente su acto, no se contraigan matrimonios; y que si así no se hicieren, sean dirimidos: y este tiempo es por lo general para los varones la edad de catorce años y para la mujer la de doce (2); y puesto que los preceptos del derecho positivo siguen lo que ocurre en el mayor número de casos, si alguno llega á la perfeccion debida ántes del tiempo predicho, de modo que el vigor de su naturaleza y razon supla la falta de su edad, entónces no se disuelve el matrimonio. Y por tanto, si los que se han casado ántes de la edad de la pubertad han tenido relaciones carnales ántes del tiempo predicho, el matrimonio permanece sin embargo indisoluble perpétuamente.

(1) Esta disposicion del derecho canónico fue modificada por el Tridentino, segun el cual la profesion no es válida, si el religioso ó religiosa no ha cumplido los diez y seis años. (Sesion 23, cap. 15 de Regularibus).

(2) Los autores del código Napoleon, amamantados á los pechos de la filosofia volteriana, y consiguientemente enemigos furibundos de la legislacion canónica, alteraron esta sapientísima disposicion de la Iglesia y áun de los códigos civiles más célebres. En vez de los 12 y 14 años respectivamente señalados por los cánones, el artículo 144 del citado código francés señala para las mujeres la edad de quince años y la de diez y ocho para los hombres. Pero dejando esto á un

lado, el Santo Doctor enseña (In 4.ª distin. 36, q. 1, a. 5) y con él los demás teólogos y canonistas que este impedimento es de derecho eclesiástico. De consiguiente, los matrimonios contraidos entre infieles, si en sus legislaciones respectivas no se reconoce este mismo impedimento, son válidos; y así mismo que el Papa puede dispensar que se celebre entre cristianos el matrimonio sin que los consortes hayan llegado á la pubertad, como consta de una disposicion de Nicolás I (Cap. *Ubi non est. 2, De Spons. Impub.*) y de dispensas que sus sucesores San Pio V, Clemente VIII y Gregorio XV concedieron despues.

Al argumento 1.º dirémos, que en aquellas cosas á que la naturaleza inclina, no se exige tanto vigor de la razon para deliberar, como en otras; y por eso ántes se puede consentir en un matrimonio deliberando suficientemente, que tratar sus asuntos en otros contratos sin la mediacion del tutor.

Lo mismo debemos decir al segundo, puesto que el voto de religion es una de las cosas que existen sin la inclinacion de la naturaleza, las cuales ofrecen mayor dificultad que el matrimonio.

Al 3.º que la mujer llega más pronto á la edad de la pubertad que el varon,

como se dice (De animal. l. 7), y por eso no hay paridad entre uno y otra.

Al 4.º que por esta parte hay impedimento no solo á causa de la impotencia para el acto carnal, sino tambien por falta de razon, que todavía no es suficiente para dar legítimamente el consentimiento á una cosa que debe durar perpétuamente.

Al 5.º que así como el impedimento que proviene de la furia, se refiere al del error, así tambien el impedimento que proviene de la falta de la edad; puesto que el hombre no tiene todavía el pleno uso del libre arbitrio.

## CUESTION LIX.

### De la disparidad de culto que impide el matrimonio. (1)

1.º El fiel puede contraer matrimonio con el infiel? 2.º Hay matrimonio entre los infieles? 3.º El cónyuge convertido á la fe, puede permanecer con la mujer infiel que no quiere convertirse? 4.º Puede abandonar á la esposa infiel? 5.º Dejada esta, puede casarse con otra? 6.º Puede el varon dejar á su mujer por causa de otros pecados, como por el de la infidelidad?

#### ARTÍCULO I. — El fiel puede contraer con el infiel?

1.º Parece que el fiel puede contraer matrimonio con el infiel; porque Joseph contrajo con una egipcia y Ester con Asuero. En uno y otro matrimonio hubo disparidad de culto, porque uno era infiel y otro fiel. Luego la diferencia de culto precedente al matrimonio mismo, no le impide.

2.º La misma es la fe que enseña la ley antigua y la nueva. Pero segun la antigua ley podía haber matrimonio entre fiel é infiel, como consta (Deut. 21, 10 y siguientes): *si salieres á la pelea*

*contra tus enemigos... y vieres entre los prisioneros una mujer hermosa, y te enamorarás de ella y quisieres tenerla por mujer... entrarás á ella, y dormirás con ella y será tu mujer. Luego tambien esto es permitido en la ley nueva.*

3.º Los esponsales se ordenan al matrimonio. Y entre fiel é infiel, puede contraerse esponsales en algun caso con promesa de futura conversion. Luego bajo la misma condicion puede contraerse entre ellos el matrimonio.

4.º Todo impedimento del matrimonio es contrario á él de algun modo. Mas la infidelidad no es contraria al matrimonio, porque este es un deber de naturaleza,

(1) Por disparidad de cultos no se entiende el impedimento que prohibe los matrimonios mixtos entre católicos y no católicos; sino que se comprenden bajo aquella denominacion bautizados ó fieles, y no bautizados ó infieles. El matrimonio celebrado entre estos es nulo como consta de la tradicion de la Iglesia, segun afirma Benedicto XIV, aunque no haya nin-

guna disposicion canónica en el cuerpo del derecho que así lo tenga consignado.

En cuanto á los matrimonios celebrados entre cristianos, siendo uno de los cónyuges católico y disidente el otro (el cual enlace se llama *matrimonio mixto*), todos los teólogos afirman que constituye un impedimento solo impediante.

á cuyo dictámen escede la fe. Luego la disparidad de fe no impide el matrimonio.

5.º Hay á veces tambien disparidad de fe entre dos bautizados, como cuando alguno despues del bautismo cae en la herejía. Pero si el tal contrae con alguna fiel, hay, sin embargo, verdadero matrimonio. Luego la disparidad de fe no impide el matrimonio.

Por el contrario, dícese (II. Cor. 6, 14): *¿qué comunicacion tiene la luz con las tinieblas?* Pero la comunicacion mayor es la que hay entre el hombre y la mujer. Luego el que vive en la luz de la fe, no puede contraer matrimonio con la que vive en las tinieblas de la infidelidad.

Ademas, dícese (Malach. 2, 11): *Judas profanó la santificacion del Señor, amada por él, y se casó con una hija de un dios extraño.* Mas esto no sería, si entre ellos pudiera contraerse verdadero matrimonio. Luego la disparidad de culto impide el matrimonio.

**Conclusion.** *La disparidad de cultos precedente al matrimonio impide que se pueda contraer.*

Responderémos, que el bien más principal del matrimonio es la prole, que debe ser educada para el culto de Dios. Mas como la educacion se hace comunmente por el padre y la madre, cada uno de ellos pretende educar á la prole para el culto de Dios segun su fe. Y por esto si tienen diversa fe, la intencion del uno será contraria á la del otro; y en este concepto no puede haber entre ellos matrimonio conveniente. Y por esto *la disparidad de culto precedente al matrimonio impide que se pueda contraer* (1).

Al argumento 1.º dirémos que en la ley antigua se permitía el matrimonio con algunos infieles y se prohibía respecto de otros. Estaba especialmente prohibido con los infieles que habitaban la tierra de Canaam, ya porque el Señor había preceptuado que fueran muertos por causa de su obstinacion, ya porque amenazaba un peligro mayor, cual

era que llevaran á sus consortes ó los hijos á la idolatría; porque los hijos de Israel eran muy inclinados á los ritos y costumbres de éstos á causa del trato con ellos. Pero respecto á otras naciones lo permitió, principalmente cuando no podía haber temor de ser atraídos á la idolatría. Y así Joseph y Moisés y Ester contrajeron matrimonio con infieles. Pero en la ley nueva, que está difundida por todo el orbe, hay la misma razon para prohibirlo respecto de todos los infieles. Y por esto la disparidad de culto precedente al matrimonio impide contraerle, y dirime el contraído.

Al 2.º que aquella ley ó habla de las otras naciones con quienes podían lícitamente unirse en matrimonio, ó habla cuando aquella cautiva quería convertirse á la fe y culto de Dios.

Al 3.º que la misma es la relacion del presente al presente y del futuro al futuro. Por lo cual así como cuando se contrae el matrimonio en el presente, se requiere la unidad del culto en ambos contrayentes; así para los esponsales, por los que se hace la promesa de futuro matrimonio, basta la condicion agregada sobre la futura unidad de culto.

Al 4.º que ya es notorio de lo dicho, que la disparidad de cultos es contraria al matrimonio por razon del bien más principal del mismo, que es el bien de la prole.

Al 5.º que el matrimonio es sacramento. Y por esto, en cuanto pertenece á la necesidad del sacramento, se requiere paridad en cuanto al sacramento de la fe, esto es, el bautismo, más que respecto á la fe interior. Por lo que tambien este impedimento no se dice disparidad de fe, sino *cultus disparitas*, que atañe al servicio exterior, segun lo dicho (lib. 3, dist. 9, q. 1, a. 1, q. 1). Por este motivo, si algun fiel contrae matrimonio con una hereje bautizada, habrá verdadero matrimonio (2); aunque peque contra-yéndole, si sabe que es hereje; como

(1) Siendo este impedimento de derecho eclesiástico, claro está que, interviniendo causas legítimas, puede por el Papa ser dispensado.

(2) Las palabras del Santo son terminantes. La Iglesia se ha limitado, y la razon alegada por el Angélico justifica su proceder, á declarar solo como *impediente* el impedimento entre católicos y no católicos. Pero aunque los matrimonios entre disidentes no están declarados nulos, como los contraídos con algun infiel, subsiste y siempre subsistirá el inminente peli-

gro del contagio, y la consiguiente necesidad de adoptar precauciones para ver de impedir los funestos efectos de los matrimonios mixtos. Por eso la Iglesia, en perfecta armonía con el derecho divino y natural, reprueba tales enlaces; por eso los SS. PP. y Concilios, entre otros el de Calcedonia y el 4.º nuestro Toledano, han condenado esas nupcias: por eso Santo Tomás y con él todos los teólogos, reprueban tales consorcios y sin disposicion pontificia ningun párroco los puede autorizar.

Y para que se comprenda todo lo vital que esta cuestion es

pecaría, si contrajese con la escomulgada; y por el contrario, si algun catécumeno teniendo fe recta, pero aun no bautizado, contrajere con alguna fiel bautizada, no habría verdadero matrimonio.

**ARTÍCULO II. — Puede haber matrimonio entre los infieles?**

1.º Parece que entre los infieles no puede haber matrimonio; porque el matrimonio es sacramento de la Iglesia. Mas el bautismo es la puerta de los sacramentos. Luego los infieles que no son bautizados, no pueden contraer matrimonio, como ni recibir los otros sacramentos.

2.º Dos males son más impositivos del bien que uno solo. Y la infidelidad de uno impide solamente el bien del matrimonio. Luego con mayor razon la infidelidad de uno y otro; y así entre los infieles no puede existir el matrimonio.

3.º Así como entre el fiel y el infiel hay disparidad de culto, así entre dos infieles, como si el uno es gentil y el otro es judío. Pero la disparidad de culto impide el matrimonio, como se ha dicho (a. 1). Luego al ménos entre los infieles que tienen un culto dispar, no puede haber verdadero matrimonio.

4.º En el matrimonio hay verdadera honestidad ó pudor. Pero, como dice San Agustín (De adult. conjug. l. 1, c. 18, et hab. in litt. Sent. 4, dist 39), no es verdadero el pudor del infiel con su mujer. Luego ni hay verdadero matrimonio.

5.º El verdadero matrimonio escusa de pecado al acto carnal. Y esto no lo puede hacer el matrimonio contraído entre infieles, porque « toda la vida de los » infieles es pecado », como dice la Glosa (ord. sup. illud: *Omne quod non est ex fide* (Rom. 14). Luego no hay verdadero matrimonio entre los infieles.

Por el contrario, dicese (I. Cor. 7,

para el catolicismo, téngase presente que uno de los medios ideados así por los gobiernos protestantes ó cismáticos, como por las sectas mismas, ha sido y es promover los matrimonios mixtos, sin las condiciones que la Iglesia prescribe en aquellos países donde la herejía ha hecho estragos, que es cabalmente en más de la mitad de Europa. Y esto apesar de los concordatos estipulados con la Santa Sede; y apesar tambien de las enérgicas protestas de algunos insignes prelados y de las reclamaciones de la Sede apostólica, como pasó por ejemplo, en Rusia por los años de 1825 hasta 1840, bajo Federico Guillermo III. Este furor sectario de ciertos gobiernos viene dando dias muy amargos á la Iglesia, desde hace un siglo

12): *si algun hermano tiene mujer infiel, y ella consiente morar con él, no la deje.* Pero no se dice esposa (uxor) sino á causa del matrimonio. Luego el matrimonio que existe entre los infieles, es verdadero matrimonio.

Ademas, quitado lo posterior no se quita lo anterior. Pero el matrimonio pertenece al oficio de naturaleza, que precede al estado de la gracia, cuyo principio es la fe. Luego la infidelidad no hace que no haya matrimonio entre los infieles.

**Conclusion.** *Existe verdadero matrimonio entre los infieles, aunque no perfecto con la ultima perfeccion, ó sea la perfeccion de la gracia.*

Responderémos, que el matrimonio ha sido instituido principalmente para el bien de la prole, no solamente para engendrarla, (porque esto puede hacerse sin el matrimonio), sino tambien para promoverla al estado perfecto, puesto que cada cosa intenta llegar naturalmente á lo perfecto. Mas en la prole son de considerar dos cosas, á saber: la naturaleza, no sólo en cuanto al cuerpo, sino tambien en cuanto al alma, por medio de las cosas que son de ley natural; y la perfeccion de la gracia. La primera perfeccion es material é imperfecta respecto de la segunda; y por eso, como las cosas que existen á causa del fin, son proporcionadas al fin, el matrimonio que tiende á la primera perfeccion es imperfecto y material respecto de aquello que tiende á la segunda perfeccion. Y puesto que la primera perfeccion puede ser comun á los infieles y fieles y la segunda es solo de los fieles, síguese que *hay en verdad matrimonio entre los infieles, pero no perfecto con la última perfeccion*, como lo es entre los fieles.

Al argumento 1.º dirémos que el matrimonio ha sido instituido, no solamente como sacramento, sino *in officium natu-*

sobre todo; es decir, desde que, para descatolizar á ciertas provincias, idearon el empleo de ese medio como uno de los más influyentes para arrancar de los corazones la fe de Jesucristo. De aquí el consiguiente empeño de la Santa Sede de no dispensar en esa materia, si no es con las condiciones de que el consorte católico trabaje por arrancar del error á su comparte, y de que — y esta condicion es la más capital — á los hijos se les eduque en la religion católica. Si alguna vez los pontífices prescindien de esas condiciones, hácenlo obligados por la necesidad y con objeto de evitar mayores males, como deplora Pio VI en su Rescripto al cardenal de Franckemberg.

*rae*. Y por esto, aunque el matrimonio no compete á los infieles, segun que es sacramento, cuya dispensacion está á cargo de los ministros de la Iglesia, les compete, sin embargo, en cuanto es un deber de naturaleza; y no obstante, tal matrimonio es tambien en algun modo sacramento habitualmente (1), aunque no actualmente, puesto que no le contraen en acto en la fe de la Iglesia.

Al 2.º que la disparidad de culto no impide el matrimonio en razon de la infidelidad, sino por razon de la desigualdad en la fe. Porque la disparidad de culto, no solamente impide la segunda perfeccion de la prole, sino tambien la primera, al pretender los padres educar á sus hijos por caminos diferentes, lo que no tiene lugar, cuando ambos son infieles.

Al 3.º que entre los infieles hay matrimonio, como se ha dicho (al 1.º), segun que este es *in officium naturæ*. Mas las cosas que pertenecen á la ley natural, deben ser determinadas por el derecho positivo; y por esto, si se prohíbe por algun derecho positivo entre los infieles contraer matrimonio con los infieles de otro rito, la disparidad de culto impedirá el matrimonio entre ellos (2). Pero esto no está prohibido por derecho divino; porque ante Dios no hay diferencia, sea cualquiera el modo con que alguno se desvíe de la fe relativamente á la privacion de la gracia. Asimismo ni por alguna ley de la Iglesia, que no tiene jurisdiccion sobre los que están fuera de su seno.

Al 4.º que el pudor y las otras virtudes de los infieles se dicen no ser verdaderas, porque no pueden alcanzar el fin de la verdadera virtud, que es la felicidad verdadera, como se dice no ser verdadero vino el que no produce el efecto del vino.

Al 5.º que el infiel no peca conociendo á su mujer, si cumple con el deber conyugal, por causa del bien de la prole, ó de la fidelidad á que está obligado; pues es acto de justicia y de templanza el observar en las delectaciones del tacto las debidas circunstancias: como no peca

practicando otros actos de virtudes políticas. Ni se dice pecado toda la vida de los infieles, porque pequen en todo acto, sino porque por aquello que ejecutan, no pueden ser libertados de la servidumbre del pecado.

ARTÍCULO III. — ¿El cónyuge convertido á la fe, puede seguir viviendo con su mujer que no quiere convertirse?

1.º Parece que el cónyuge convertido á la fe no puede conmorar con la mujer infiel que no quiere convertirse, y con la que se casó en la infidelidad: porque donde existe el mismo peligro, es preciso aplicar la misma cautela. Pero por el peligro de la subversion de la fe se prohíbe que el fiel se case con infiel. Luego habiendo el mismo peligro, si el fiel conmora con la infiel, con quien ántes se casara, y todavía mayor, porque los neófitos se pervierten con más facilidad que los que han sido nutridos en la fe, parece que el fiel despues de su conversion no pueda seguir viviendo con la esposa infiel.

2.º Se dice (28, C. 1, cap. *Judæi*): «el infiel no puede permanecer unido á la que ya se ha convertido á la fe cristiana». Luego el fiel debe por necesidad abandonar á la esposa infiel.

3.º El matrimonio que se contrae entre los fieles, es más perfecto que el que se contrae entre los infieles. Pero si los fieles contraen en algun grado prohibido por la Iglesia, es disuelto su matrimonio. Luego tambien el de los infieles; y en este concepto, el varon fiel no puede conmorar con la esposa infiel, al menos cuando contrajo con ella en la infidelidad en grado prohibido.

4.º A veces algun infiel tiene muchas mujeres segun el rito de su ley. Si, pues, puede conmorar con aquellas con quienes contrajo en la infidelidad, parece que pueda tambien despues de su conversion retener muchas mujeres.

5.º Puede suceder que repudiada una esposa, se casare con otra, y existiendo en

(1) Que es lo mismo que decir *potencialmente*; término de la filosofía escolástica con el que se significa que hay poder para hacer alguna cosa. En el caso presente quiso significar el Santo Doctor que dos infieles tienen poder de hacerse cristianos en el acto de casarse, y entonces se verificaría no solo que de algun modo tendrían sacramento, sino que de hecho le recibirían.

(2) Segun esto los príncipes infieles pueden establecer leyes que regulen los contratos matrimoniales, hasta el punto de declararlos nulos en casos determinados. Pero entiéndase esto de los súbditos que vivan en la infidelidad; porque si alguno de los cónyuges fuese fiel, el matrimonio entonces estaría bajo la jurisdiccion de la Iglesia.



este matrimonio se convierta. Luego parece que al menos en este caso, no pueda vivir con la mujer que nuevamente tiene.

Por el contrario, el Apóstol aconseja que conmore con ella (I Cor. 7).

Ademas, ningun impedimento sobreviniente al matrimonio le disuelve. Pero el matrimonio era verdadero, cuando uno y otro eran infieles. Luego cuando el uno se convierte, no se dirime por esto el matrimonio, y así parece que pueden lícitamente conmorar (1).

**Conclusion.** [1] *Por la conversion de uno de los cónyuges no se disuelve el matrimonio,* [2] *El fiel convertido puede conmorar con la infiel esperando su conversion, si no la viese obstinada en su infidelidad; y obra bien conmorando, aunque no está obligado á ello.*

Responderémos, que la fe del que está en matrimonio, no disuelve, sino perfecciona el matrimonio. Por lo cual, habiendo entre los infieles verdadero matrimonio, segun resulta de lo dicho (a. 2, al 1.º), porque uno de ellos se convierte á la fe, no por esto mismo se rompe el vínculo del matrimonio. Pero permaneciendo algunas veces el vínculo del matrimonio, se disuelve en cuanto á la cohabitacion y al débito conyugal; y en este supuesto corren parejas la infidelidad y el adulterio, porque una y otro son contrarios al bien de la prole. De consiguiente, así como el marido tiene en sí la potestad de repudiar á la adúltera ó conmorar con ella; así tiene en sí la potestad de repudiar á la infiel ó vivir con ella. Porque puede libremente el varon inocente vivir con la adúltera, con la esperanza de que se corrija, mas no si estuviera obstinada en el pecado de adulterio, para no parecer como patrocinador de la torpeza; aunque tambien puede repudiarla libremente con la esperanza de que se corrija. De igual

modo *el fiel convertido puede conmorar con la infiel esperando su conversion, si no la viere obstinada en su infidelidad; y obra bien conmorando, aunque no está obligado á ello.* Y sobre esto es el consejo del Apóstol (I Cor. 7).

Al argumento 1.º diremos, que más fácilmente se impide que se haga algo, que se destruye lo que se ha hecho solemnemente. Y por eso hay muchas cosas que impiden contraer matrimonio, si le preceden, que no pueden, sin embargo, disolverle, si le siguen, como se ve acerca de la afinidad (C. 55, a. 6). Y lo mismo debe decirse sobre la disparidad de cultos.

Al 2.º que en la primitiva Iglesia, en tiempo de los Apóstoles, se convertían indistintamente á la fe tanto los judíos como los gentiles: y por eso entónces el marido fiel podía tener una esperanza probable de la conversion de su mujer, aunque no prometiera convertirse. Mas despues, andando el tiempo, los judíos se hicieron más obstinados que los gentiles, porque los gentiles todavía se convertían á la fe, como en tiempo de los mártires y de Constantino, y en aquellos tiempos; por lo cual no había seguridad para un fiel cohabitar con una infiel judía, ni había esperanza de conversion como la había de la esposa gentil. Y por esta razon el fiel convertido podía entónces cohabitar con una infiel, pero no con una judía, si no prometía convertirse. Y segun esto habla aquel decreto. Pero ahora corren parejas unos y otros, es decir, gentiles y judíos, porque unos y otros son obstinados, y por esto, á no ser que la esposa infiel quiera convertirse, no se permite cohabitar con ella, ya sea gentil ó judía.

Al 3.º que los infieles no bautizados no son estrechados por los estatutos de la Iglesia, sino por los estatutos del de-

(1) A mediados del pasado siglo, convirtiéndose al catolicismo el judío Borach Levi. Su esposa, tercamente aferrada al judaismo, no quiso seguir las huellas de su esposo, antes solicitó la separacion; por lo cual este, haciendo uso del privilegio divino, quiso casarse con otra. Llevada la causa en 1756 al tribunal del obispo de Soissons, partidario de Jansenio, dicho se está que salió condenado el recién convertido. Apeló este al parlamento de París, en cuya Asamblea hervían los galicanos y jansenistas; y ese tribunal, por decreto del 2 de Enero de 1758 confirmó la sentencia de monseñor Fitz-James. Entónces esta cuestion, que hasta esa época fue un punto incontrovertible entre los católicos, agitóse acaloradamente por una y otra parte, siendo del bando del obispo todos los jansenistas y muchos galicanos, cuyas obras en defensa de la indisolubilidad del matrimonio en la infidelidad contraído, fueron

en su mayoría puestas en el Índice; siendo digna de particular mencion la teología lugdunense, cuyo autor, Augusto Gervasio, profesor de Viena, fue uno de los más denodados campeones de la nueva doctrina.

Si todos estos defensores del matrimonio gentil hubieran tenido presente la enseñanza de nuestro Angélico en esta cuestion, no hubiesen defendido lo que jamás la Iglesia admitió. La doctrina del Apóstol, primero; los textos terminantes de los SS. PP.; el sentir unánime de todos los teólogos y canonistas, entre ellos más de cuatro mil que comentaron al Maestro de las Sentencias; y sobre todo, las decisiones de los Concilios y Pontífices, no dejan duda alguna sobre la verdad de la doctrina que el Santo Doctor defiende en estos dos artículos.

recho divino. Y por esto, si contrajeran algunos infieles en grados prohibidos, segun la ley divina (Lev. 18), ya se conviertan los dos ó uno de ellos á la fe, no pueden vivir juntos. Mas si contrajeran en los grados prohibidos por estatuto de la Iglesia, pueden conmorar, si ambos se convierten, ó si uno convertido tiene esperanza de la conversion del otro.

Al 4.º que tener muchas mujeres es contra la ley natural, á la que tambien los infieles son compelidos. Y por eso no hay verdadero matrimonio del infiel, sino con aquella con quien primero contrajo. Por consiguiente, si el mismo se convirtiera con sus mujeres, puede conmorar con la primera, y debe abandonar las otras. Mas si la primera no quisiere convertirse y alguna de las otras se convierte, tiene el mismo derecho de contraer de nuevo con aquella, que tendría con otra, sobre lo cual trataremos mas adelante (a. 5).

Al 5.º que el repudio de la mujer es contrario á la ley natural, por lo cual no es lícito al infiel repudiar á la mujer. Y por esto, si se convierte, despues de repudiada una, para casarse con otra, se le debe juzgar de la misma manera que aquel que tenía muchas mujeres. Está pues obligado á casarse con la primera que había repudiado, si quisiera convertirse, y dejar á la otra.

**ARTÍCULO IV. — ¿ El fiel convertido puede abandonar á su mujer infiel que quiere cohabitar sin injuria del Creador?**

1.º Parece que el fiel convertido no puede dejar á su mujer infiel, que quiere cohabitar sin injuria del Creador: porque mayor es el vínculo del varon con la mujer, que el del siervo con el señor. Pero el siervo convertido no queda libre del vínculo de la servidumbre, como se ve (I. Cor. 7 y I. Tim. 6). Luego el marido fiel no puede abandonar á la mujer infiel.

2.º Nadie puede causar perjuicio á otro sin consentimiento del mismo. Y la esposa infiel tenía derecho sobre el cuerpo de su marido infiel. Si pues porque el varon se convierte á la fe, pudiera sufrir perjuicio la mujer, de modo que fuera abandonada libremente, no podría

el varon convertirse á la fe sin el consentimiento de la esposa, como ni puede ordenarse ó hacer voto de continencia sin su consentimiento.

3.º Si alguno contrae á sabiendas con una sierva, bien sea siervo ó libre, no puede por causa de la diversa condicion dejarla. Así pues, si el varon cuando se casó con una infiel supo que era infiel, parece que por identidad de razon no pueda abandonarla por causa de la infidelidad.

4.º El padre está obligado por deber á procurar la salvacion de la prole. Mas si se separase de la mujer infiel, los hijos de ambos quedarían con la madre, puesto que el parto sigue al vientre; y así se hallaría en peligro su salvacion. Luego no puede abandonar lícitamente á la mujer infiel.

5.º El adúltero no puede dejar á la adúltera aun despues de que haya hecho penitencia del adulterio. Luego si se juzga de la misma manera del adúltero y del infiel, ni éste puede abandonar á la infiel aun despues de haberse convertido á la fe.

Por el contrario es lo que dice el Apóstol (I. Cor. 7).

Ademas, el adulterio espiritual es más grave que el carnal. Pero por causa del adulterio carnal el marido puede abandonar á la mujer en cuanto á la cohabitacion. Luego con mucha mayor razon por causa de la infidelidad, que es el adulterio espiritual.

*Conclusion. El convertido se libra de la obligacion de pagar á su mujer el débito conyugal, y no está obligado á cohabitar con ella, cuando no quiere convertirse.*

Responderémos, que compete al hombre hacer diversas cosas segun una y otra vida. Y por esto el que muere á la vida anterior, no está obligado á aquellas cosas á las que eran para él obligatorias en ese primer estado. De aquí resulta que aquel que hizo algunos votos viviendo en el siglo, no está obligado á cumplirlos cuando muere para el mundo, abrazando la vida religiosa. Asimismo aquel que se acerca al bautismo es regenerado en Cristo, y muere á la vida anterior, puesto que la generacion de una cosa es la corrupcion, de otra: y por esto *se libra de la obli-*

gacion por la cual estaba obligado á dar á su mujer el débito conyugal, y no está obligado á cohabitar con ella, cuando no quiere convertirse (1), aunque en algun caso lo pudiera hacer libremente, segun lo dicho (a. 3): como tambien el religioso puede cumplir libremente los votos que hizo en el siglo, si no son contrarios á su religion, aunque no esté obligado á ellos.

Al argumento 1.º dirémos, que servir no es algo incompatible con la perfeccion de la cristiana religion, que profesa sobre todo la humildad; pero la obligacion de la mujer ó del matrimonio quita algo á la perfeccion de la vida cristiana, cuyo estado más grandioso poseen los que son continentes. Por lo que no hay paridad entre uno y otro. Y ademas uno de los cónyuges no está obligado al otro al modo de posesion suya, como el siervo al señor, sino á modo de cierta sociedad, que no puede existir convenientemente entre una infiel y un fiel, segun consta (II. Cor., 6). Y por esto no hay paridad acerca del siervo y del cónyuge.

Al 2.º que la mujer no tenía derecho sobre el cuerpo del varon, sino miéntras permanecía en aquella vida en que se había casado, porque tambien muerto el marido, *la mujer queda libre de la ley del varon* (Rom. 7, 3); y por esto, si el hombre se separa de ella, despues de haber cambiado de vida, muriendo á la vida anterior, ningun perjuicio la causa. El que entra en una órden religiosa, muere solamente de muerte espiritual, mas no de corporal. Y por eso, si el matrimonio ha sido consumado, no puede el varon entrar en religion sin el consentimiento de la mujer; mas lo puede ántes de realizado el acto carnal, cuando solamente existe el acto espiritual. Pero el que se acerca al bautismo, se sepulta tambien corporalmente con Cristo en muerte; y por esto queda libre del *débito conyugal*, áun despues de consumado el matrimonio. O debe decirse que por culpa suya la mujer que desprecia convertirse, sufre el perjuicio.

Al 3.º que la disparidad de culto hace en absoluto ilegítima la persona, mas no la condicion de la servidumbre, sino so-

lamente cuando es ignorada: y por tanto no se puede razonar lo mismo acerca de la infiel y de la sierva.

Al 4.º Que la prole ó llega á la edad perfecta, y entónces podría lícitamente seguir al padre fiel ó á la madre infiel, ó se halla constituida en la menor de edad, y entónces debe entregarse al fiel, no obstante que necesite de la asistencia de la madre para su educacion.

Al 5.º que el adúltero no pasa por la penitencia á otra vida, como el infiel por medio del bautismo, y por esto la razon no es semejante.

#### ARTÍCULO V. — El fiel que se separa de la mujer infiel, puede casarse con otra?

1.º Parece que el fiel que se separa de la mujer infiel, no puede casarse con otra; porque la indisolubilidad es de razon ó esencia del matrimonio, puesto que el repudio de la mujer es contra la ley natural. Pero entre los infieles había verdadero matrimonio. Luego de modo alguno puede disolverse aquel matrimonio; y subsistiendo el vínculo del matrimonio con una, no puede alguno contraer ó casarse con otra. Luego el fiel que se separa de la mujer infiel, no puede casarse con otra.

2.º El crimen que sobreviene al matrimonio, no le disuelve. Pero si la mujer quiere cohabitar sin injuria del Creador, no se disuelve el vínculo del matrimonio, porque el hombre no puede casarse con otra. Luego el pecado de la mujer que no quiere cohabitar sin injuria del Creador, no disuelve el matrimonio, de modo que el varon pueda casarse libremente con otra.

3.º El marido y la mujer son iguales en el vínculo del matrimonio. Luego no siendo permitido á la esposa infiel casarse con otro, viviendo el marido, parece que ni al fiel le sea lícito.

4.º El voto de continencia es más favorable que el contrato del matrimonio. Y no es permitido, como parece, al marido fiel emitir un voto de continencia sin el consentimiento de la mujer infiel, porque entónces la mujer sería defraudada en el matrimonio, si despues se con-

(1) Aunque segun estas palabras del Santo puede el convertido separarse, el vínculo continúa subsistiendo y consiguientemente ninguno puede contraer nuevo matrimonio. De aquí

resulta que si el cónyuge infiel se convierte despues, el matrimonio se hace *rato*, segun el lenguaje canónico, y queda ademas sublimado con la dignidad de Sacramento que recibe.

virtiese. Luego mucho ménos le es permitido contraer con otra.

5.º El hijo que permanece en la infidelidad, convertido el padre, pierde el derecho de la herencia paterna; y sin embargo, si despues se convierte, se le devuelve su herencia, aunque otro hubiera entrado en posesion de ella. Luego parece por identidad de razon, que si la mujer infiel se convierte despues, debe devolvérsela su marido, aunque este hubiera contraido con otra; lo que no podría tener lugar, si el segundo matrimonio fuese verdadero. Luego no puede contraer con otra.

Por el contrario, el matrimonio no es ratificado (*ratum*) sin el sacramento del bautismo. Pero lo que no está ratificado, puede ser disuelto. Luego el matrimonio contraido en la infidelidad puede ser disuelto; y así disuelto el vínculo matrimonial, es permitido al marido casarse con otra.

Ademas, el marido no debe cohabitar con una mujer infiel, que no quiere cohabitar con él sin injuria del Creador. Si, pues, no le fuera permitido casarse con otra, se vería obligado á guardar continencia, lo cual parece inconveniente, puesto que en este caso le resultaría un perjuicio de su conversion.

**Conclusion.** *Si el infiel no quiere cohabitar sin injuria del Creador, el fiel que se separa, puede despues casarse con otra.*

Responderémos, que cuando uno de los cónyuges se convierte á la fe, permaneciendo el otro en la infidelidad, debe distinguirse; porque si el infiel quiere cohabitar sin contumelia del Creador, esto es, sin que trate de inducirle á la infidelidad, puede el fiel separarse lícitamente, pero separandose no puede casarse con otra. Mas si el infiel no quiere cohabitar sin injuria del Creador, prorumpiendo en palabras de blasfemia, y

no queriendo oír el nombre de Cristo, entónces, si intenta atraer al fiel á la infidelidad, el fiel que se separa, puede despues casarse con otro. (1)

Al argumento 1.º dirémos que el matrimonio de los infieles es imperfecto segun lo dicho (a. 2). Pero el matrimonio de los fieles es perfecto, y por esto es más firme; y siempre el vínculo más firme disuelve el menos firme, si le es contrario; y por eso el matrimonio que se contrae despues en la fe de Cristo, disuelve el matrimonio que había sido contraido ántes en la infidelidad. De consiguiente, el matrimonio de los infieles no es firme y recto en absoluto, sino que se ratifica despues por la fe de Cristo.

Al 2.º que el crimen de la esposa que no quiere cohabitar sin injuria del Creador, libra al hombre de la servidumbre con que estaba obligado para con la mujer, de manera que no pudiera casarse con otra viviendo ella; mas no disuelve todavía el matrimonio; porque si ella se convirtiese de sus blasfemias, ántes que su marido contrajese aquel matrimonio, le sería devuelto su marido. Pero se disuelve por el matrimonio siguiente, al que no puede llegar el varon fiel, sino libre de la servidumbre de su mujer por culpa suya.

Al 3.º que despues que el fiel se haya casado, queda disuelto el vínculo del matrimonio por una y otra parte, porque el matrimonio no claudica en cuanto al vínculo, sino á veces en cuanto al efecto. Por lo cual en castigo de la mujer infiel más bien que por virtud del matrimonio precedente, se la significa que no puede casarse con otro. Mas si despues se convierte puede concedérsela por dispensa el que se case con otro, si su marido casó con otra.

Al 4.º que si despues de la conversion del marido hay alguna esperanza probable de la conversion de la mujer, no debe

(1) En el artículo precedente el Santo ha demostrado que podía separarse la parte convertida, aunque la otra protestase que queria cohabitar sin injuria del Criador y sin peligro de perversion en el recién convertido. Pero en este añade que existiendo esa doble circunstancia, el fiel no solo puede separarse, sino que ademas puede contraer nuevo matrimonio, el cual evidentemente disuelve el anterior. Como consecuencia de esto mismo el fiel convertido puede profesar en la religion, ú ordenarse *in sacris*, quedando en ambos casos disuelto el matrimonio contraido en la infidelidad; pero para esto, dice el Santo, es preciso que no haya esperanza de conversion de

la parte infiel, ó que se la advierta de la resolusion que se va á tomar. Otros teólogos no son tan complacientes como el Angélico con el consorte infiel, sosteniendo sencillamente que esto puede hacerse y áun voto de castidad en el siglo, fundados en razones de paridad; porque, dice Sanchez (lib. 7.º disp. 76, n. 9): *si Jesucristo otorgó á la profesion religiosa el privilegio de disolver el matrimonio rato (esto lo definió como de fe el Tridentino, en la sesion 24, c. 6.º) contraido entre fieles, con mayor motivo disolverá el matrimonio consumado en la infidelidad: el cual no es rato, segun el cap. Quanto 7.º De Divortis.*

el marido hacer voto de continencia, ni pasar á otro matrimonio, porque la mujer se convertiría con más dificultad, viéndose privada de su marido. Mas si no hay esperanza de su conversion, puede recibir los órdenes sagrados ó entrar en religion, requiriendo ántes á su mujer para que se convierta; y entónces, si despues que el marido ha recibido los órdenes, la mujer se convierte, no debe serle devuelto su marido, sino que se la debe imputar á pena su tardía conversion, que la priva de su marido.

Al 5.º que el vínculo de la paternidad no se disuelve por la disparidad de culto, como el vínculo del matrimonio; y por esto no hay semejanza acerca de la herencia y de la mujer.

**ARTÍCULO VI. — Otros vicios disuelven el matrimonio ?**

1.º Parece que otros vicios disuelven el matrimonio, lo mismo que la infidelidad; porque el adulterio parece ser más directo contra el matrimonio que la infidelidad. Pero esta rompe el matrimonio en algun caso, de modo que es lícito pasar á otro. Luego tambien el adulterio produce lo mismo.

2.º Así como la infidelidad es la fornicacion espiritual, así tambien todo pecado. Si pues la infidelidad disuelve el matrimonio, puesto que es una fornicacion espiritual, por identidad de razon, todo pecado disuelve el matrimonio.

3.º Dícese (Matth. 5, 30); *si tu mano derecha te sirve de escándalo; córtala y échala de tí*, y la Glossa (Hier.) dice, « que por la mano y ojo derechos, se pueden entender el hermano, la mujer, los parientes y los hijos ». Mas por cualquier pecado se nos causan impedimentos. Luego por cualquier pecado puede disolverse el matrimonio.

4.º La avaricia es idolatría, como se dice (Efes. 5). Pero por causa de la idolatría puede dejarse á la mujer. Luego por igual razon á causa de la avaricia, y así por los demas pecados que son mayores que la avaricia.

5.º Esto es lo que dice espresamente el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 30).

Por el contrario, dícese (Matth. 5,

32): *el que repudiare á su mujer á no ser por causa de fornicacion, la hace ser adúltera.*

Ademas, si esto fuera así, todos los dias habría divorcio, pues es raro hallar un matrimonio en que alguno de los esposos no caiga en pecado.

**Conclusion.** [1] *No puede disolverse el matrimonio despues de haber sido ratificado, ni por la infidelidad, ni por el adulterio, en cuanto al vínculo.* [2] *Si no ha sido ratificado, se disuelve el vínculo, permaneciendo la infidelidad en el otro cónyuje (1).* [3] *Disuélvese el matrimonio en cuanto al acto, tanto por la infidelidad como por la fornicacion; pero á causa de otros pecados no puede disolverse el matrimonio ni aún en cuanto al acto.*

Responderémos, que la fornicacion corporal y la infidelidad tienen especial contrariedad respecto á los bienes del matrimonio, segun resulta de lo dicho (a. 3); por lo cual tienen una fuerza especial para separar los matrimonios. Debe entenderse, sin embargo, que el matrimonio se disuelve de dos modos: 1.º *en cuanto al vínculo, y en este sentido no puede disolverse el matrimonio despues de haber sido ratificado, ni por la infidelidad ni por el adulterio. Pero si no ha sido ratificado, se disuelve el vínculo, permaneciendo la infidelidad en el otro cónyuje*, si el otro convertido á la fe pasa á otro matrimonio. Mas no se disuelve el predicho vínculo por el adulterio; porque de lo contrario el infiel podría libremente dar un libelo de repudio á la mujer adúltera, y dejada esta, casarse con otra, lo cual es falso. 2.º *Disuélvese el matrimonio en cuanto al acto y en este concepto puede romperse tanto por la infidelidad como por la fornicacion. Pero á causa de otros pecados no puede disolverse el matrimonio, ni aún en cuanto al acto*, á no ser tal vez que el marido quiera vivir separado de su mujer por algun tiempo, para castigo de esta, quitándola así el consuelo de su presencia.

Al argumento 1.º dirémos, que aunque el adúltero se oponga más directa-

(1) En el artículo precedente queda explicado cuándo se verifica esto.

mente al matrimonio, en cuanto es deber de naturaleza, que la infidelidad, es sin embargo, lo contrario en cuanto el matrimonio es sacramento de la Iglesia, del que recibe la perfecta estabilidad en cuanto significa la union indivisible de Cristo y de la Iglesia. Y por esto el matrimonio, que no es ratificado, más puede disolverse por la infidelidad en cuanto al vínculo, que por el adulterio.

Al 2.º que la union primera del alma á Dios es por la fe ; así que por ella el alma se desposa, por decirlo así, con Dios como se ve (Ósee. 2, 20) : *te desposaré conmigo en la fe*. Por esta razon en la Sagrada Escritura se designan especialmente la idolatría y la infidelidad por medio de la fornicacion. Pero los otros pecados se dicen fornicaciones espirituales por una significacion remota.

Al 3.º que esto debe entenderse cuando la mujer presta grande ocasion de pecado á su marido, de modo que haya lugar á temer por su parte algun peligro;

porque entónces el marido puede sustraerse de la sociedad de la mujer segun se ha dicho (a. 5).

Al 4.º que la avaricia se dice idolatría por cierta semejanza de servidumbre; porque tanto el avaro como el idólatra, más bien sirven á la criatura que al Creador ; mas no por la semejanza de infidelidad, porque la corrupcion de la infidelidad está en el entendimiento, y la avaricia reside en el afecto.

Al 5.º que las palabras del Maestro de las Sentencias deben entenderse acerca de los esponsales, porque á causa del crimen sobreviniente á los esponsales pueden estos disolverse. O si se habla del matrimonio deben entenderse, de la separacion de la vida comun por algun tiempo, segun lo dicho, ó cuando la mujer no quiere cohabitar con el marido, sino bajo la condicion de pecar ; como cuando dice : *no seré tu mujer sino me proporcionas riquezas por medio del robo*, pues entónces debe más bien repudiarla, que cometer el robo.

## CUESTION LX.

### De la muerte de la mujer, cometida por el marido. <sup>(1)</sup>

1.º Es lícito en algun caso matar á la esposa ? — 2.º Este crimen impide el matrimonio ?

ARTÍCULO I. — Es lícito matar á la mujer cogida en el acto del adulterio ?

1.º Parece que es lícito al marido matar á su mujer cogida en el acto del adulterio ; porque la ley divina mandó que las adúlteras fueren apedreadas. Pero el que ejecuta la ley divina no peca. Luego ni matando á la mujer propia si es adúltera.

2.º Aquello que es permitido á la ley lo es á aquel á quien la ley se lo encarga. Pero es permitido á la ley matar á la mujer adúltera, ó bien á cualquiera per-

sona, reo de muerte. Por consiguiente como la ley ha encargado al varon la muerte de la mujer cogida en el acto del adulterio, parece que le es permitido esto.

3.º El varon tiene una potestad mayor sobre la mujer adúltera que sobre aquel que cometió con ella el adulterio. Pero si el marido golpea al clérigo, que encuentra con su propia mujer, no es por esto escomulgado. Luego parece que tambien le sea permitido matar á su propia mujer, cogida en adulterio.

4.º El marido está obligado á corregir á su mujer. Pero la correccion se hace por la imposicion de una pena justa. Siendo pues la muerte justa pena del adulterio, porque este es un crimen capital, parece

(1) En esta cuestion trata el Santo del impedimento del crimen.

que es permitido al varon matar á su mujer adúltera.

Por el contrario, dice el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 37): « que » la Iglesia de Dios jamas está obligada » á las leyes mundanas ; pues no tiene » espada sino la espiritual ». Luego parece que al que quiere ser de la Iglesia no le es lícito el uso de aquella ley que permite al hombre matar á su mujer adúltera.

Ademas, el marido y la mujer deben ser juzgados igualmente. Pero no es permitido á la mujer matar á su marido cogido en adulterio. Luego ni al marido matar á su mujer.

**Conclusion.** [1] *El varon impulsado por el celo de la justicia y no por un sentimiento de venganza, puede acusar criminalmente en juicio secular á la mujer adúltera ; y pedir la pena de muerte.* [2] *Matar á la mujer, fuera del acto del adulterio, no le es permitido ni segun las leyes civiles, ni segun la de la conciencia.* [3] *La ley civil juzga como lícito matarla en el acto mismo del adulterio ; pero en esto la Iglesia no está obligada á las leyes humanas y por tanto en ningun caso es lícito al marido matar á su mujer por autoridad propia.*

Responderémos, que matar el marido á la mujer puede tener lugar de dos modos ; 1.º por juicio civil ; y en este sentido no hay duda que *varon impulsado por el celo de la justicia, y no por un sentimiento de venganza, ó de odio, puede sin incurrir en pecado, acusar criminalmente en juicio secular á la mujer adúltera, y pedir la pena de muerte segun lo establecido por la ley, como tambien es permitido acusar á alguno de homicidio ó de otro crimen.* Sin embargo tal acusacion no puede hacerse en juicio eclesiástico, porque la Iglesia no tiene la espada material, como se dice (ibid.) ; 2.º puede matarla por sí mismo, sin haberla convencido en juicio de su delito, y así *matarla fuera del acto del adulterio, no le es permitido, ni segun las leyes civiles ni segun la ley de la conciencia, sea cualquiera el conocimiento que tenga de la*

falta de su mujer. Pero la *ley civil juzga como lícito matarla en el acto mismo del adulterio*, no como mandándolo (1) sino no imponiendo al marido la pena del homicidio, á causa de la excitacion violenta, que le ha conducido, en tal hecho, á dar muerte á su mujer. *Pero en esto la Iglesia no está obligada á las leyes humanas hasta el punto de que le juzque sin el reato de la pena eterna ó de la que debe imponérsele por juicio eclesiástico; porque el tribunal secular no te castigue de modo alguno. Y por esto en ningun caso es permitido al varon por propia autoridad matar á su mujer.*

Al argumento 1.º dirémos que la ley no cometió el cuidado de imponer esta pena á las personas privadas, sino á personas públicas que tienen un cargo al efecto. El varon no es juez de la mujer (2), y por esto no puede matarla, sino acusarla ante el juez.

Al 2.º que la ley civil no encargó al varon la muerte de la mujer, como preceptuándolo, porque así no pecaría, como no peca el ministro del juez matando al ladron condenado á muerte ; pero lo permitió no imponiéndole pena. Por lo cual tambien opuso ciertas dificultades para retraer al hombre de esta accion.

Al 3.º que por esto no se prueba que sea lícito en absoluto, sino en cuanto á la inmunidad de alguna pena, porque la comunion es cierta pena.

Al 4.º que hay dos clases de congregacion, una económica, como alguna familia, y otra política, como la ciudad ó el reino. Aquel pues que manda la segunda congregacion ó sociedad, como el rey, puede infligir una pena que corrija á la persona, ó que la estermine para purificacion de la comunidad de que está encargado, pero el que preside en la primera sociedad, como el padre de familia, no puede infligir sino pena que corrija, la que no se estiende más allá de los límites de la enmienda, que la pena de muerte traspasa. Y por esto el varon, que es de este modo jefe de la mujer, no puede matarla, sino acusarla ó castigarla.

(1) Porque en efecto no lo mandan, sino que disculpan al marido que arrebatado por la ira y en presencia de los adúlteros, se deja llevar de la pasion y mata á su infiel esposa.

(2) Eso es lo que dispone la religion, contrario á lo que por derecho romano se concedia al marido, segun una ley de los primitivos tiempos de la república.

**ARTICULO II. — Este crimen (el uxoricidio) impide el matrimonio?**

1.º Parece que este crimen no impide el matrimonio; porque más directamente se opone el adulterio al matrimonio que el homicidio. Pero el adulterio no impide el matrimonio. Luego ni la muerte dada á la mujer por el marido.

2.º Mas grave pecado es matar á la madre que á la mujer; porque nunca es permitido azotar á la madre, mientras que es lícito alguna vez azotar á la mujer. Pero la muerte de la madre no impide el matrimonio. Luego ni la de la mujer.

3.º Más peca el que mata á la mujer de otro por causa de adulterio que el que mata á la propia, en cuanto tiene menos motivo, y ménos le atañe á aquel la correccion de aquella. Pero el que mató á la mujer ajena no está impedido para el matrimonio. Luego ni aquel que mató á la suya propia.

4.º Quitada la causa se quita el efecto. Pero el pecado de homicidio puede ser quitado por la penitencia. Luego también el impedimento del matrimonio que de aquel se produce: y así parece que despues de cumplida la penitencia, no se prohíba contraer matrimonio.

Por el contrario, dice el Derecho (caus. 33, C. 2, cap. *Interfectores*): «deben someterse á penitencia á los maldadores de sus mujeres, y prohibírseles» en absoluto el matrimonio».

Ademas, en aquello en que uno peca debe ser castigado. Pero peca contra el matrimonio el que mata á su mujer. Luego debe ser castigado de modo que se le prive del matrimonio.

**Conclusion.** 1.ª *El uxoricidio, por ley de la Iglesia, impide algunas veces contraer matrimonio y no dirime el contraído, aunque otras veces sí.* 2.ª *El hombre que fornique con una y mate á su mujer para casarse con ella, no puede hacerlo*

(1) El Santo habla en este artículo de los dos crímenes, porque juntos suelen ir los dos; si bien, cuando van separados, cada uno de ellos constituye impedimento dirimente, siempre que les acompañen determinadas condiciones. Según el derecho canónico vigente el matrimonio es nulo, si se contrae con una persona con quien ántes se adulteró; pero es preciso para esto: 1.º que el adulterio sea verdadero, formal y consumado; 2.º que entre los adúlteros mediase promesa de matrimonio; y 3.º que esto se efectuase en vida del otro cónyuge. El uxoricidio por su parte dirime el matrimonio, cuando

*por ser nulo; pero puede hacerlo con las demas, aunque pecaría sin dispensa.*

Responderémos, que el uxoricidio impide el matrimonio por estatuto de la Iglesia; pero á veces impide contraerle, y no dirime el contraído, esto es, cuando por causa de adulterio el varon mató á su mujer, ó también por odio; sin embargo, si se teme por la incontinencia del mismo, puede obtener dispensa de la Iglesia, para que contraiga lícitamente matrimonio; á veces dirime también el ya contraído, como cuando alguno mató á su mujer para casarse con la que adulteró; porque entónces se hace en absoluto persona ilegítima, para contraer con esta, de modo que *si de hecho contrajere matrimonio con ella, se dirime* (1). Mas por esto no se hace en absoluto persona ilegítima respecto de otras mujeres; por lo cual *si contrajere con otra, aunque peque obrando contra la ley de la Iglesia, sin embargo, no se dirime por esto el matrimonio contraído.*

Al argumento 1.º dirémos, que el homicidio y el adulterio impiden en algun caso contraer matrimonio, y dirimen el contraído; como se dice aquí del uxoricidio y como se dirá del adulterio (Sent. 4, q. 62, a. 2). O bien debe decirse que el uxoricidio es contra la sustancia del matrimonio, y el adulterio contra el bien de la fidelidad que le es debida; y en este concepto el adulterio no es más contrario al matrimonio que el uxoricidio; así, pues, el razonamiento parte de premisas falsas.

Al 2.º que absolutamente hablando, es más grave pecado matar á la madre que á la esposa, y más contra la naturaleza, porque el hombre reverencia naturalmente á la madre; y por esto se inclina ménos á dar muerte á su madre, y es más inclinado á matar á la mujer; y para represion de esta inclinacion al uxoricidio, está prohibido el matrimonio por la Iglesia á los que matan á sus mujeres.

entre los que desean contraer, ó contrajeron, hubo: 1.º *conspiracion mútua* contra la vida de la mujer muerta; 2.º *intencion* del matrimonio, aunque no se la manifestasen, como lo mayoría de los teólogos sostienen con Sanchez (Lib. vii, Disp. 78, n. 19); 3.º *muerte realmente seguida* de los medios empleados por los homicidas.

Quando los dos crímenes van juntos, basta entónces para la existencia de este impedimento que haya: 1.º *adulterio verdadero* entre los dos; 2.º *maquinacion de muerte* por parte de uno de los adúlteros; 3.º *muerte seguida.*



Al 3.º que el tal no peca contra el matrimonio, como aquel que mata á su mujer propia, y por tanto no hay paridad.

Al 4.º que no es necesario que borrada la culpa sea borrada toda la pena, como

se ve acerca de la irregularidad. Porque la penitencia no restablece al hombre en su antigua dignidad, aunque pueda restituírle á su antiguo estado de gracia, segun lo dicho (C. 38, a. 1 al 3.º).

## CUESTION LXI.

### Del impedimento del matrimonio que proviene del voto solemne.

Debemos considerar ahora los impedimentos que sobrevienen al matrimonio, y 1.º del que proviene al matrimonio no consumado, esto es, del voto solemne; 2.º del que proviene al matrimonio consumado, es decir, de la fornicacion.

Acerca del primero estudiaremos tres puntos: 1.º ¿Un cónyuge puede entrar en religion contra la voluntad de otro despues de consumado el acto matrimonial? 2.º ¿Antes del acto carnal puede entrar en religion? 3.º ¿La mujer puede casarse con otro habiendo entrado el primero en religion ántes del acto carnal?

**ARTÍCULO I.** -- ¿Uno de los cónyuges puede contra la voluntad del otro entrar en religion despues del acto carnal?

1.º Parece que uno de los cónyuges, áun despues del acto carnal, puede contra la voluntad del otro entrar en religion; porque la ley divina debe favorecer más las cosas espirituales que la ley humana. Pero la ley humana permite esto. Luego con mayor razon debió permitirlo la ley divina.

2.º El bien menor no impide el bien mayor. Mas el estado del matrimonio es menor bien que el estado de religion, como consta (1. Cor. 7). Luego por el matrimonio no debe impedirse al hombre que pueda entrar en religion.

3.º En cualquiera órden religiosa se hace cierto matrimonio espiritual. Pero es permitido pasar de una religion ménos severa á otra más estrecha. Luego tambien es permitido pasar del matrimonio más leve, es decir, carnal, al más severo

esto es, al matrimonio de religion aun contra la voluntad de la mujer.

Por el contrario, dicese (1. Cor. 7): *no os defraudeis el uno al otro, sino de acuerdo por algun tiempo, para dedicarnos á la oracion.*

Ademas, nadie puede hacer lícitamente lo que es en perjuicio de otro, sin su voluntad. Pero el voto de religion emitido por uno de los cónyuges es en perjuicio del otro, porque el uno tiene potestad sobre el cuerpo del otro. Luego uno no puede emitir un voto de religion sin el consentimiento del otro.

**Conclusion.** *No puede el varon, sin consentimiento de su mujer, ofrecerse á Dios por el voto de continencia.*

**Responderémos,** que nadie puede hacer oblacion á Dios de lo ajeno. De consiguiente, como por el matrimonio ya consumado, el cuerpo del hombre se hace de la mujer, *no puede este sin consentimiento de esta, ofrecerse á Dios por el voto de continencia.*

Al argumento 1.º dirémos que la ley humana (1) considera el matrimonio solamente en cuanto es deber de la naturaleza; pero la ley divina segun que es un sacramento, del cual recibe la omnimoda indivisibilidad. Y por tanto no hay paridad.

Al 2.º que no repugna que el mayor bien sea impedido por el menor bien, que tiene contrariedad al mismo, como igualmente el bien es impedido por el mal.

Al 3.º que en cualquiera religion se contrae matrimonio con una sola persona, esto es, con Cristo, al cual se obliga uno á más cosas en una religion que en otra. Pero el matrimonio carnal y el de religion no se refieren á una sola y misma persona; por lo que no hay paridad.

ARTÍCULO II. — ¿Alguno de los cónyuges, ántes de la copula carnal, puede entrar en religion contra la voluntad de otro?

1.º Parece que ni áun ántes del acto carnal puede uno de los cónyuges entrar en religion contra la voluntad del otro; porque la indivisibilidad del matrimonio pertenece al sacramento del matrimonio, esto es, en cuanto significa la union perpetua de Cristo á la Iglesia. Pero ántes del acto carnal, despues del consentimiento espresado por palabras de presente, hay verdadero sacramento del matrimonio. Luego no puede hacerse division, porque alguno de los cónyuges entre en religion.

2.º En el consentimiento mismo espresado por palabras de presente, cada uno de los cónyuges transfere al otro la potestad sobre su cuerpo. Luego inmediatamente puede exigir el débito, y el otro está obligado á darlo, y así no puede uno entrar en religion contra la voluntad del otro.

3.º Dícese (Matth. 19, 6) : *lo que Dios juntó, el hombre no lo separe.* Pero la

(1) El Santo se refiere á la ley puramente humana y que en su ordenacion para nada haya tenido en cuenta el Evangelio. Por lo demas en las naciones cristianas se tiene presente lo enseñado por la religion y con especialidad en nuestra España, donde el Concilio de Trento, por real cédula del gran Felipe II es ley del Estado.

(2) La doctrina que nuestro Angélico en este artículo espone, es ya un punto definido como de fe en el Santo Concilio de Trento. Hé aquí el cánón 6.º de la sesion 24 : *Si alguno dijere que el matrimonio no consumado, no se dirime por la solemne profesion religiosa de uno de los cónyuges, sea anatematizado.* Lo mismo dispuso Inocencio III; siendo digno de notarse que ese gran Papa confiesa que no hace sino seguir las huellas de sus

union que existe ántes de la cópula carnal, ha sido hecha por Dios. Luego no puede ser separada por la voluntad humana.

Por el contrario : segun San Jerónimo (alium auctor. in vet. prologo in Evang. Joan). El Señor llamó á Juan despues que se casó.

**Conclusion.** *Así como despues del acto carnal se disuelve el matrimonio por la muerte carnal, así por la entrada en religion se disuelve el vínculo que existe ántes del acto carnal.*

Responderémos, que ántes del acto carnal hay entre los cónyuges únicamente un vínculo espiritual, mas despues le hay tambien carnal. Y por tanto, *así como despues del acto carnal se disuelve el matrimonio, por la muerte carnal, así por la entrada en religion se disuelve el vínculo que existe ántes del acto carnal,* puesto que la religion es cierta muerte espiritual, por la que alguno, muriendo al siglo, vive para Dios. (2).

Al argumento 1.º dirémos, que el matrimonio ántes del acto carnal significa aquella union que hay de Cristo al alma por la gracia, la que se disuelve por una disposicion espiritual que la es contraria, esto es, por el pecado mortal : pero despues del acto carnal, significa la union de Cristo con la Iglesia, en cuanto á la asuncion de la naturaleza humana en la unidad de persona, que es completamente indivisible.

Al 2.º que ántes del acto carnal no ha pasado por completo el cuerpo del uno á la potestad del otro, sino bajo condicion, á no ser que entre tanto alguno de los esposos no llega á abrazar una union de mejor vida. Pero por el acto carnal se completa la dicha transmision, porque entónces entran ambos en la posesion corporal de la potestad que se han dado. Por lo que tambien ántes del acto carnal

predecesores : observacion que destruye la objecion protestante de que ántes del siglo XII era esa doctrina desconocida en la Iglesia. Del siglo XII era Alejandro III y en el mismo siglo se celebró el concilio III de Letran, el cual aprobó la doctrina del cap. *Verum, de conversione conjugatorum* que pertenece á este pontífice, á quien asimismo corresponde el cap. *Ex publico* del mismo titulo. En ambos capitulos y principalmente en el segundo, se consigna la doctrina en términos que se ve que no era una disposicion nueva, sino que se seguia el ejemplo de los Santos y se dejaba á salvo la doctrina del Evangelio; porque al prescribir el Señor la indisolubilidad, dice el cap. *Ex publico*, se refiere al matrimonio consumado y no al rito que es del que aquí se trata.

no está obligado á dar el débito despues de contraido el matrimonio por palabras de presente, sino que se da el tiempo de dos meses por tres razones: 1.<sup>a</sup> para que durante él pueda deliberar acerca de pasar á la religion; 2.<sup>o</sup> para que se preparen las cosas que son necesarias para la solemnidad de las bodas; 3.<sup>a</sup> *ne vilem habeat maritus datam, quam non suspiravit dilatam*, (Cap. Institutum. caus. 27, q 2).

Al 3.<sup>o</sup> que la union matrimonial, ántes del acto carnal es ciertamente perfecta, en cuanto al ser primero, mas no consumada en cuanto á su acto segundo, que es la operacion: y se asemeja á la posesion corporal; y por eso no tiene omnimoda indivisibilidad.

**ARTÍCULO III. — ¿ La mujer puede casarse con otro habiendo entrado su marido en religion ántes del acto carnal ?**

1.<sup>o</sup> Parece que la mujer no puede casarse con otro, habiendo entrado su marido en religion ántes del acto carnal: porque aquello que puede subsistir con el matrimonio no disuelve el vínculo del matrimonio. Pero todavía permanece el vínculo del matrimonio entre los que por igual voto entran en religion. Luego porque uno entre en religion, no es absuelto el otro del vínculo matrimonial; y mientras queda el vínculo matrimonial para uno, no puede casarse con otro. Luego, etcétera.

2.<sup>o</sup> El varon despues de su entrada en religion, puede volver al siglo ántes de la profesion. Si pues la mujer pudiera casarse con otro, entrando su marido en religion, tambien él podría casarse con otra volviendo al siglo, lo cual es absurdo.

3.<sup>o</sup> Por una nueva Decretal (1) (cap. *Non solum*, De regul. et transeunt. in 6), la profesion hecha ántes del año, se reputa como nula. Luego si despues de tal

profesion vuelve á la mujer, está obligada á recibirle. De consiguiente, ni por la entrada del varon en religion, ni por el voto, se otorga á la mujer la potestad de casarse con otro.

Por el contrario, nadie puede obligar á otro á las cosas que son de perfeccion. Pero la continencia es de las cosas que pertenecen á la perfeccion. Luego la mujer no es cohibida á la continencia porque el varon entre en religion; y así puede casarse.

**Conclusion.** *La mujer, despues de la muerte espiritual del varon por su entrada en la vida religiosa, podrá casarse con quien quiera.*

Responderémos, que así como la muerte corporal del varon disuelve el vínculo del matrimonio, de manera que la mujer se casa con quien quiere, segun la sentencia del Apóstol (I. Cor. 7): así tambien *despues de la muerte espiritual del varon por su entrada en la vida religiosa, podrá casarse con quien quisiere* (2).

Al argumento 1.<sup>o</sup> dirémos, que cuando ambos hacen un voto igual de continencia, entónces ni uno ni otro renuncian al vínculo conyugal, y por esto todavía queda; pero cuando uno solo hace voto, entónces renuncia en cuanto está de su parte al vínculo conyugal, y por esto el otro queda libre de él.

Al 2.<sup>o</sup> que no se entiende muerto para el siglo por su ingreso en religion, hasta que hubiese profesado, y por esto hasta esa época está obligada la mujer á esperarle.

Al 3.<sup>o</sup> que acerca de la profesion hecha ántes del tiempo determinado, por el derecho debe juzgarse lo mismo que del voto simple. Por consiguiente, así como despues del voto simple del marido no está obligada la mujer á darle el débito, sin embargo, la misma no tiene potestad para casarse con otro, igualmente en esta cuestion.

(1) Esa decretal era nueva para el Santo, como dada por Alejandro IV que gobernó la Iglesia desde 1251, hasta 1261 y aún no se hallaba registrada en el cuerpo del derecho: por eso se encuentra en el *Sexto* de las Decretales.

(2) Si la profesion religiosa rompe el vínculo, claro es que el cónyuge que no profese, se encuentra en las mismas condiciones que si no se hubiera casado. Así consta de las decretales citadas en la nota del artículo anterior.

## CUESTION LXII.

### Del impedimento que sobreviene al matrimonio consumado, y que resulta de la fornicacion.

Consideraremos ahora el impedimento que sobreviene al matrimonio consumado, esto es, de la fornicacion que impide el matrimonio precedente respecto al acto, permaneciendo el vinculo matrimonial, acerca de lo cual estudiaremos: 1.º Es permitido al varon repudiar á su mujer por causa de fornicacion? — 2.º Está obligado á esto? — 3.º Puede repudiarla por juicio propio? — 4.º El varon y la mujer en cuanto á esto son de igual condicion? — 5.º Despues del divorcio deben permanecer sin casarse? — 6.º Pueden reconciliarse despues del divorcio?

#### ARTICULO I. — *Es permitido al varon repudiar á la mujer por causa de fornicacion?*

1.º Parece que no es permitido al varon repudiar á la mujer por causa de fornicacion: porque no se debe devolver mal por mal. Pero el varon repudiando á su mujer por causa de fornicacion parece que vuelve mal por mal. Luego no le es permitido esto.

2.º Mayor pecado es que uno y otro forniqúe, que si lo hace uno solamente. Pero si ambos fornican no podría por esto realizarse el divorcio. Luego ni si uno solo fornicare.

4.º La fornicacion espiritual y ciertos otros pecados son más graves que la fornicacion carnal. Pero por causa de aquellos no puede hacerse la separacion del lecho. Luego ni por la fornicacion carnal.

4.º El vicio contra la naturaleza está más alejado de los bienes del matrimonio que la fornicacion, que se realiza al modo de la naturaleza. Luego debió considerarse más bien como causa del divor-

(1) Así lo entendió siempre la Iglesia, la cual, mientras por un lado rechaza la doctrina de que el matrimonio se disuelve por el adulterio, por otro afirma que procede el divorcio, cuando existe el delito contra la fe que mutuamente se deben los casados. La separacion de que aquí se trata puede hacerse ó por sentencia del juez ó por autoridad propia. Pero hágase como se hiciere, para que el adulterio produzca el divorcio, necesítase que no concurren en él ninguna de las escepciones que á continuacion pone nuestro Angélico. Advertiremos, ademas, que siendo difícil en este crimen el alegato de

cio el pecado contra naturaleza que la fornicacion.

Por el contrario, es lo que se dice (Matth. 5).

Ademas, á aquel que quebranta la fe nadie está obligado á guardarle fe. Pero el cónyuge fornicando rompe la fidelidad que debe al otro cónyuge. Luego el uno puede repudiar al otro por causa de fornicacion.

**Conclusion.** [1] *El Señor concedió repudiar á la mujer por causa de fornicacion.* [2] *Se exceptúan siete casos en que eso no es lícito.*

Responderemos, que *el Señor concedió repudiar á la mujer por causa de fornicacion*, en pena de aquella que rompió la fidelidad, y en beneficio de aquella que la guardó, de modo que no esté obligado á dar el débito al que no guardó la fidelidad (1). *Esceptúanse sin embargo siete casos*, en los que no es permitido al marido repudiar á la mujer fornicadora, en los que esta se halla libre de pecado, ó ambos son igualmente culpables: 1.º si

pruebas que dejen fuera de duda su existencia, hasta, segun el dictámen de los teólogos, que haya conjeturas y violentas presunciones. Estas están enumeradas en el cap. *Litteris* 12, (De Præsumpt.) por el pontífice Alejandro III. Advertiremos, por fin, que por adulterio hay que entender cualquiera *dirision de la carne*, aunque propiamente no sea adulterio, como sucede con el pecado de sodomía ó bestialidad: así lo afirman el comun de los doctores y canonistas. (Véase San Alfonso lib. vi, n. 690, Ballerini en Gury, De matrim. n. 761).

el varon fornicare igualmente; 2.º si el mismo prostituyere á su mujer; 3.º si la mujer creyendo con gran probabilidad muerto á su esposo á causa de su larga ausencia, se casase con otro; 4.º cuando un extraño se introduce en el lecho creyéndole ella su marido; 5.º si fuere oprimida por la violencia; 6.º cuando se ha reconciliado con su marido despues de cometido el adulterio, conociéndola carnalmente; 7.º si en el matrimonio contraído en la infidelidad de ambos el varon hubiere dado á la mujer el libelo de repudio, y la mujer se casare con otro, porque entónces si ambos se convierten, está obligado el marido á recibirla (1).

Al argumento 1.º dirémos que si el marido repudia por venganza á la mujer que fornicia, peca, más si lo hace para evitar su propio deshonor, y no aparecer partícipe del delito, ó para corregir el vicio de su mujer, ó evitar la incertidumbre de la prole, no peca.

Al 2.º que el divorcio por causa de fornicacion tiene lugar cuando uno acusa al otro. Y como nadie puede acusar cuando está manchado del mismo delito, síguese que si ambos han caído en la fornicacion, no puede tener lugar el divorcio, aunque se peque más contra el matrimonio, siendo uno y otro fornicador, que uno solamente.

Al 3.º que la fornicacion es directamente contra el bien del matrimonio, porque por ella se quita la certeza de la prole y se rompe la fidelidad, y no se observa su significacion, cuando uno de los cónyuges divide ó entrega á muchos su cuerpo. Y por eso los otros crímenes, aunque tal vez sean más graves que la fornicacion, no producen, sin embargo, el divorcio. Pero como la infidelidad que se dice fornicacion espiritual, es tambien contraria al bien del matrimonio que es la educacion de la prole en el temor de Dios, ella misma produce tambien el divorcio, aunque de otro modo, sin embargo, que la fornicacion corporal: puesto que por un solo acto de la fornicacion carnal puede procederse al divorcio; más

no por un solo acto de infidelidad, sino por la costumbre que demuestra pertinacia en la que se consuma la infidelidad.

Al 4.º que tambien por causa del vicio contra la naturaleza puede procederse al divorcio; sin embargo, no se hace mencion del mismo, ya porque es una pasion innominable, ya porque tiene lugar raras veces, ya porque no se causa así la incertidumbre de la prole.

**ARTÍCULO II. — El varon está obligado por precepto á repudiar á su mujer culpable de fornicacion (2) ?**

1.º Parece que el varon está obligado por precepto á repudiar á su mujer fornicadora; porque siendo el varon cabeza de la mujer está obligado á corregir á la mujer. Pero la separacion del lecho ha sido introducida para la correccion de la mujer que fornicica. Luego está obligado á separarla de él.

2.º El que consiente con el que peca mortalmente, peca tambien él mismo mortalmente. Ahora bien, el marido que retiene á la mujer fornicadora, parece consentirla como se dice (Sent. 4, dist. 35). Luego peca si no la arroja de su lado.

3.º Se dice (1 Cor. 6, 16), *el que se allega á una ramera, un cuerpo se hace con ella*. Pero no puede alguno ser á la vez miembro de la meretriz y de Cristo, como se dice en el mismo texto. Luego el marido que se une á la mujer fornicadora, deja de ser miembro de Cristo, y así peca mortalmente.

4.º Así como la cognacion quita el vínculo del matrimonio, así la fornicacion separa del lecho nupcial. Pero despues que el marido conociere la consanguinidad que tiene con su esposa, peca mortalmente uniéndose á ella carnalmente. Luego si la conoce de este modo despues que sabe que ha sido fornicadora, peca mortalmente.

5.º Por el contrario, dice la Glosa (interl. sup. illud: *vir uxorem non dimittat*, 1, Cor. 7), que « el Señor permitió

(1) Todas estas escepciones las recopiló el Santo Doctor del Derecho canónico, como cualquiera puede confrontar.

(2) No lo está por razon del adulterio, responden comunmente con nuestro Santo los teólogos y canonistas. Pero, como el mismo Santo dice, hay casos en que es preciso efectuarlo,

para que no se acuse al inocente de connivencia con el adúltero. Aun cuando este mismo inconveniente exista, preciso es ademas en la práctica atender á las circunstancias del inocente y al estado en que podrá quedar por causa de la separacion.

» repudiar á la mujer por causa de fornicacion ». Luego no es de precepto.

6.º Ademas cada cual puede perdonar á otro la falta que contra él ha cometido. Pero la mujer fornicando pecó contra el varon. Luego este puede perdonarla, de modo que no la repudie.

**Conclusion.** *Si la mujer se arrepiente del pecado, el varon no está obligado á repudiarla; mas si no se arrepiente lo está.*

Responderémos que el repudio de la mujer fornicadora ha sido introducido para corregir el crimen de la mujer por medio de esta pena. Mas no se requiere una pena correctiva, donde ya precedió la enmienda. Y por esto *si la mujer se arrepiente del pecado, el varon no está obligado á repudiarla; mas si no se arrepiente lo está*, para que no parezca que consiente en su pecado, cuando no aplica la debida correccion (1).

Al argumento 1.º dirémos que el pecado de la fornicacion en la mujer puede ser corregido, no solamente por tal pena, sino tambien por palabras y por azotes. Así, pues, si está dispuesta á corregirse de otra manera no está obligado el marido á aplicarla la predicha pena para su correccion.

Al 2.º que parece consentir el varon con la mujer, cuando vive con ella no habiendo cesado esta en el pecado pasado; mas si se hubiere enmendado, no la consiente.

Al 3.º que desde el momento en que se arrepintió del pecado de la fornicacion, no puede decírsela meretriz. Y por esto el varon, uniéndose á ella, no se hace miembro de la meretriz. O debe decirse que no se une á ella como á la meretriz sino como á su mujer.

Al 4.º que no hay analogía; porque la consanguinidad hace que no haya entre ellos vínculo matrimonial, y por esto el acto carnal se hace ilícito; pero la fornicacion no quita el vínculo predicho, y así el acto permanece en cuanto es en sí lícito, á menos que *per accidens* no se haga ilícito, en cuanto parece consentir el varon en la torpeza de su mujer.

Al 5.º que aquella permission debe entenderse por la privacion de la prohibi-

cion; y así no se distingue por oposicion al precepto, porque tambien lo que cae bajo precepto no está prohibido.

Al 6.º que la mujer no peca únicamente contra el marido, sino tambien contra sí misma y contra Dios, y por eso el varon no puede perdonarla totalmente la pena á no seguirse la enmienda.

**ARTÍCULO III. — El marido puede repudiar por propio juicio á su mujer fornicadora ?**

1.º Parece que el varon puede por juicio propio repudiar á la esposa fornicadora: porque es permitido ejecutar la sentencia pronunciada por un juez sin necesidad de otro juicio. Pero Dios justo juez dió esta sentencia; de que el hombre pueda repudiar á su mujer por causa de fornicacion. Luego no se requiere para esto otro juicio.

2.º Ademas, dicese (Matth. I, 19), *que Joseph, como era justo, quiso dejarla secretamente*. Luego parece que secretamente pueda el varon pronunciar el divorcio sin el juicio de la Iglesia.

3.º Si el varon despues de conocida la fornicacion de su mujer la otorga el débito conyugal, pierde la accion que contra él ella tenía como culpable. Luego la denegacion del débito que pertenece al divorcio, debe preceder al juicio de la Iglesia.

4.º Lo que no puede probarse, no debe llevarse al juicio de la Iglesia. Pero el crimen de la fornicacion no puede probarse puesto que *el ojo del adúltero está acechando la oscuridad*; como se dice (Job. 24, 15). Luego el predicho divorcio no debe hacerse por juicio de la Iglesia.

5.º La inscripcion debe preceder á la acusacion, por la que alguno se obligue al talion, si no la puede probar. Pero esto no puede tener lugar en esta materia, porque entonces, cualesquiera que fuese el orden de proceso, el hombre obtendría lo que él desease, ya repudiase á la mujer, ya esta á él. Luego no debe presentarse ante el juicio de la Iglesia por medio de la acusacion.

6.º Más obligado está el hombre á la mujer que al estraño. Pero el hombre no debe denunciar á la Iglesia el crimen de

(1) El Espíritu Santo dice: *El que retiene á la adúltera, es necio é impto* (Prov. xviii, v. 22).

otro aunque sea extranjero, sin haberle amonestado en secreto, como consta (Matth. 18). Luego mucho menos puede denunciar el crimen de su mujer á la Iglesia, si ántes no la reprendiere en secreto.

Por el contrario, nadie debe vengarse á sí mismo. Pero si el marido repudiase á la mujer por su propio arbitrio él mismo se vengaría. Luego no debe hacerse esto.

Ademas, nadie es actor y juez en la misma causa. Pero el hombre es actor cuando ataca á su esposa por la ofensa cometida. Luego no puede ser él mismo su juez: y por lo tanto no debe repudiarla á su propio arbitrio.

Conclusion. [1] *El marido puede repudiar por autoridad propia á su mujer, en cuanto al lecho nupcial, tan pronto como le conste ser adúltera.* [2] *En cuanto á la separacion de lecho y cohabitacion no puede ser repudiada la mujer sino por el juicio de la Iglesia.*

Responderémos, que el marido puede repudiar á la mujer de dos modos: 1.º *En cuanto al lecho nupcial únicamente, y así puede repudiarla, por su propio arbitrio, tan pronto como le consta la fornicacion de su esposa; y no está obligado á otorgarla el débito que se le exija si no es compelido por la Iglesia; y otorgándole de esta manera ningun perjuicio se le causa.* 2.º *en cuanto al lecho y cohabitacion; y de este modo no puede ser repudiada sino por el juicio de la Iglesia, y si lo ha sido de otra manera debe obligársele á la cohabitacion, á no ser que el varon pueda probar inmediatamente la culpabilidad de su mujer. Mas este repudio se llama divorcio, y por esto debe reconocerse que el divorcio no puede ser pronunciado sino por el juicio de la Iglesia (1).*

Al argumento 1.º dirémos, que la sentencia es la aplicacion del derecho comun á un hecho particular. Por lo cual Dios promulgó el derecho, segun que debe pronunciarse en juicio la sentencia.

Al 2.º que Joseph quiso repudiar á la B. Virgen, no como sospechosa de forni-

cacion, sino por respeto á su santidad, temiendo cohabitar con ella. Ni hay tampoco semejanza, porque entónces por el adulterio no solamente se procedía al divorcio, sino tambien al castigo de apedrear á la adúltera; mas no ahora, cuando se trata del juicio de la Iglesia.

La respuesta al 3.º es evidente despues de lo manifestado.

Al 4.º que algunas veces el marido, sospechando el adulterio de su mujer, puede tenderla asechanzas y sorprenderla con testigos en el crimen de la fornicacion, y de este modo puede proceder á la acusacion. Y ademas, si no le consta de hecho, pueden existir vehementes sospechas de la fornicacion, las que probadas parece serlo tambien la fornicacion; como si la viera sola con un hombre en lugares y horas sospechosos, y uno y otra desnudos.

Al 5.º que el marido puede acusar de adulterio á la mujer de dos modos: 1.º para la separacion del lecho, ante el juez espiritual, y entónces la inscripcion no debe hacerse con la obligacion á la pena del talion, porque así el marido conseguiría su intento como prueba el argumento. 2.º Para el castigo del crimen ante el juez secular, y así es conveniente que preceda la inscripcion, por la que se obligue á la pena del talion, si no puede probarlo.

Al 6.º que segun se dice el derecho (Extra. De Simonia, cap. *Licet*): « En las causas criminales puede procederse de tres modos: 1.º por inquisicion, á la cual debe preceder la pública insinuacion que tiene el lugar de la acusacion; 2.º por acusacion, á la que debe preceder la legítima inscripcion; 3.º por denuncia, á la que debe preceder la correccion fraterna ». Luego las palabras del Señor se entienden cuando se trata por vía de denuncia, no por la de acusacion, puesto que entónces no se trata solamente de la correccion del delincuente, sino de su castigo, para conservar el bien comun, el cual perecería faltando la justicia.

(1) Es, pues, claro, segun Santo Tomás, que la separacion llevada á cabo por autoridad propia, no puede ser permitida al inocente. Pero dirémos, sin embargo, que no todos los teólogos piensan como el Santo en este punto, habiendo quienes conceden esa potestad, cuando el adulterio es público, y ha-

biendo tambien quienes la otorgan al inocente, aunque el crimen sea privado. De este número es San Alfonso, quien, entre otros, cita en su apoyo á dicho Sanchez y prueba su opinion con las palabras del capítulo *Dixit Dominus* 32, q. 1. (Véase al Santo, lib. vi, n.º 968).

ARTÍCULO IV. — ¿El marido y la mujer deben ser juzgados con igualdad en la causa de divorcio?

1.º Parece que el marido y la mujer no deben ser juzgados igualmente en la causa de divorcio; porque el divorcio es tenido en la ley nueva por el repudio que existía en la antigua, como consta (Matth, 5). Pero en el repudio no eran juzgados igualmente el marido y la mujer, puesto que el varon podía repudiar á la mujer, y no viceversa. Luego ni en el divorcio deben ser juzgados igualmente.

2.º Es más contrario á la ley natural, que la mujer tenga muchos maridos, que el varon tenga muchas mujeres: por lo cual esto fue permitido alguna vez, mas lo otro jamás. Luego peca más la mujer en el adulterio que el varon, y así no deben ser juzgados igualmente.

3.º Donde es mayor el daño del prójimo, allí hay mayor pecado. Pero más daña la mujer adúltera al varon que el marido adúltero á la mujer, puesto que el adulterio de la mujer hace incierta la prole, y no el del marido. Luego mayor es el pecado de la mujer, y por lo tanto no debe ser juzgada al igual del marido.

4.º El divorcio ha sido establecido para corregir el crimen del adulterio. Pero pertenece más bien al marido, que es la cabeza de la mujer como se dice (1. Cor. 11), corregir á la mujer, que viceversa. Luego no deben ser juzgados igualmente en el divorcio, sino que el varon debe ser de mejor condicion.

5.º Por el contrario, parece que en esto la mujer debe ser de mejor condicion, porque cuanto hay más fragilidad en el que peca, tanto más es digno de perdon su pecado. Pero en las mujeres hay mayor fragilidad que en los varones, por cuya razon dice el Crisóstomo (alius auctor hom. 11, in op. imperf.) que « la » pasion propia de las mujeres es la lujuria »; y el Filósofo (Ethic. l. 7, c. 7), que « las mujeres no se dicen propiamente hablando continent, por causa » de la fácil inclinacion á las concupiscencias ». Porque ni los animales brutos pueden contenerse, á causa de que no hay en ellos algo que pueda resistir á las concupiscencias. Luego debe perdonarse

más á las mujeres en la pena del divorcio.

6.º Ademas el varon se establece como el jefe de la mujer para que la corrija. Luego peca más que la mujer, y debe por lo tanto, ser más castigado.

Conclusion. *En la causa de divorcio son juzgados igualmente el marido y la mujer; pues lo mismo es lícita ó ilícita una cosa para el uno que para el otro, aunque no son igualmente juzgados en cuanto á aquellas cosas.*

Résponderémos, que en la causa de divorcio son juzgados igualmente el marido y la mujer: pues lo mismo es lícita ó ilícita una cosa para el uno que para el otro: mas no lo son igualmente juzgados en cuanto á aquellas cosas, porque la causa del divorcio es mayor en uno que en otro, aunque en ambos sea causa suficiente para el divorcio: porque esta es la pena del adulterio, en cuanto es contrario á los bienes del matrimonio. Mas en cuanto al bien de la fidelidad á la que están obligados igualmente los cónyuges entre sí, tanto peca contra el matrimonio el adulterio del uno como el adulterio del otro, y esta causa basta en ambos para el divorcio. Pero en cuanto al bien de la prole, más peca el adulterio de la mujer que el del varon y por esto es mayor la causa del divorcio en la mujer que en el hombre. Y así están obligados á las mismas cosas, más no segun una causa igual. Sin embargo, no hay en esto nada de injusto porque en uno y otro hay causa suficiente para esta pena, como se ve tambien respecto de dos que son condenados á la misma pena de muerte, aunque el uno hubiera pecado más gravemente que el otro.

Al argumento 1.º dirémos que el repudio no era permitido sino para evitar el homicidio. Y puesto que en los varones era de temer más este peligro, que en las mujeres, por esto se permitía al marido repudiar á la mujer por medio del libelo de repudio, y no viceversa.

Al 2.º y 3.º que aquellas razones se fundan en que por relacion á los bienes de la prole, la causa del divorcio es más grave en la mujer adúltera que en el hombre; mas de esto no se sigue que no sean juzgados igualmente, como se ha dicho (iu corp.).



Al 4.º que aunque el marido sea cabeza de la mujer, como su gobernador, no lo es, sin embargo, como su juez, ni tampoco viceversa. Y por tanto en las cosas que deben hacerse por medio de un juicio, no tiene más poder el marido sobre la mujer que está sobre aquel.

Al 5.º que en el adulterio se encuentra la misma culpabilidad, que en la fornicación simple, y todavía algo más que agrava la falta, esto es, la injuria hecha al matrimonio. Sí, pues, se considera lo que es comun al adulterio y á la fornicación, el pecado del hombre y de la mujer son entre sí como lo escedente á lo escedido; porque en las mujeres hay más humor, y por eso son más fáciles á las concupiscencias; pero en el varon hay más calor que escita la concupiscencia. Sin embargo, hablando en general y en igualdad de circunstancias, el varon peca más que la mujer en la simple fornicación, puesto que tiene más conocimiento, el cual prevalece sobre todos los movimientos de las pasiones corporales. Pero en cuanto al daño del matrimonio, que añade el adulterio á la fornicación, y que produce el divorcio, mas peca la mujer que el marido segun resulta de lo espuesto, (in corp.): y como esto es más grave que la simple fornicación, por eso hablando en absoluto, peca más la mujer adúltera que el marido adúltero en igualdad de circunstancias.

Al 6.º que aunque la autoridad que se da al marido sobre la mujer sea una circunstancia agravante, sin embargo, el pecado es más grave por una circunstancia que le hace pasar á otra especie, esto es, por la lesion del matrimonio, que pasa á la especie de injusticia, pues introduce furtivamente en la familia la prole de otro.

#### ARTÍCULO V. — Despues del divorcio puede casarse el hombre con otra? (1)

1.º Parece que despues del divorcio

(1) Negativamente responde el Santo, y esta es la doctrina general de la Iglesia, consignada en el cánón 7.º de la sesion 24 del Tridentino. Lo mismo estaba enseñado en el cap. *Gaudemus* de Inocencio III, y en los antiguos concilios Milenitano II celebrado en 416, el general de Africa, que se reunió en 407, y en el famosísimo nuestro de Hiberis (Elvira), que segun la opinion de Mendoza se celebró en 300, ó cuando más tarde, en 301. Hé aquí el cánón 9.º de aquella Santa Asamblea, literalmente reproducido: *Fidelis famina, quæ adulterum maritum reliquerit fidelem, et alterum ducit, prohibeatur ne ducat; et*

puede casarse el varon con otra; porque nadie está obligado á perpetua continencia. Pero el varon está obligado en algun caso á separarse perpetuamente de su mujer culpable, como se deduce de lo dicho (a. 2). Luego parece que al menos en tal caso puede casarse con otra.

2.º Al que peca no debe darse mayor ocasion de pecar. Pero si al que por culpa de la fornicación es repudiado no le es permitido buscar otra nueva union, se le da mayor ocasion de pecar; porque no es probable que quien no se convuto en el matrimonio, pueda contenerse despues. Luego parece que le sea permitido pasar á otra union.

3.º La mujer no está obligada sino á dar á su marido el débito conyugal y la cohabitación. Pero por el divorcio queda libre de ambas cosas. Luego queda libre de la ley del varon, y en su consecuencia puede casarse con otro; y lo mismo puede decirse respecto al varon.

4.º Dícese (Matth. 19, 9) *todo el que repudiase á su mujer, sino por la fornicación y tomase otra, comete adulterio*. Luego parece que si es repudiada por causa de fornicación la mujer, y el varon tomase otra, no comete adulterio, y por tanto será verdadero matrimonio.

Por el contrario, dice San Pablo (1. Cor. 7, 10): *mando, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido; y si se separe que quede sin casar*.

Ademas, nadie reporta una ventaja del pecado, y la reportaría si fuese permitido á la adúltera pasar á otra union más deseada, y esto sería ocasion para que cometieran adulterio los que quisieran buscar otros matrimonios (2). Luego no es permitido ni al hombre ni á la mujer buscar otra union.

**Conclusion.** *No es lícito á ninguno de los cónyuges, viviendo el otro, pasar á otra union.*

Responderémos, que nada de lo que sobreviene al matrimonio puede disolver-

*autem duxerit, non prius accipiat communionem, quam is, quem reliquit, de sæculo exierit; nisi necessitas infirmitatis àre compulerit.* Véase la *Collectio maxima Conc. Hisp.* pág. 337 del cardenal Aguirre.

(2) La historia abunda en ejemplos que tristemente confirman la verdad de esta doctrina. En solo el reino de Rusia, en el año 1837, los tribunales decretaron la disolucion de 2391 matrimonios de 3883 peticiones que se les presentaron. Hé aquí las consecuencias inmorales que la doctrina protestante ha reportado á las naciones.

le. Y por tanto el adulterio no hace que no haya verdadero matrimonio porque como dice San Agustin (De nut. et concupis l. 1, c. 10) « el vínculo conyugal » subsiste entre los esposos mientras viven, y no puede romperle ni la separación ni la union con otra persona». Y por lo tanto, *no es permitido al uno, viviendo el otro, pasar á otra union.*

Al argumento 1.º dirémos que aunque *per se* nadie se obligue á la continencia, sin embargo, *per accidens*, puede ser que se obligue como si su mujer adquiere una enfermedad incurable y de tal género, que la inhabilite para el débito conyugal, y lo mismo sucede si cae en una enfermedad espiritual que es incorregible, es decir, en la fornicacion.

Al 2.º que la confusion misma que reporta del divorcio, debe contener á la mujer en el pecado; y si no puede contenerla, ménos malo es que ella misma sola peque, que el que su marido sea partícipe de su pecado.

Al 3.º que aunque la mujer, despues del divorcio, no esté obligada á otorgar el débito conyugal al marido adúltero, ni á vivir con él, sin embargo, todavía queda el vínculo del matrimonio, por el que estaba obligado á esto, y por tanto, no puede pasar á otra union viviendo el marido; puede, no obstante, hacer voto de continencia, aún contra la voluntad del marido, á ménos que no parezca habia sido engañada la Iglesia por falsos testigos al sentenciar sobre el divorcio, pues en tal caso, aunque hubiera pronunciado el voto de profesion es restituida al marido, y está obligada á otorgarle el débito conyugal, pero no le sería permitido exigirle.

Al 4.º que aquella excepcion que hay en las palabras del Señor, se refiere al repudio de la mujer. Y por esto el argumento parte de una falsa interpretacion.

#### ARTÍCULO VI.— ¿Despues del divorcio pueden reconciliarse el marido y la mujer?

1.º Parece que despues del divorcio no pueden reconciliarse el marido y la mujer, porque es regla del derecho (l. 5, ff. de Decretis ab. ord. faciend.) « que lo » que una vez ha sido bien definido, no » puede ser retractado por una nueva de-

» cision». Pero se ha definido por juicio de la Iglesia que deben separarse. Luego no pueden reconciliarse en lo sucesivo.

2.º Si pudiera haber reconciliacion parece que principalmente despues de la penitencia de la mujer estaria obligado el marido á recibirla. Pero no lo está porque la mujer no puede proponer como excepcion en el juicio, en el que es acusada por su marido por fornicacion la penitencia que ha hecho. Luego de ningun modo puede hacerse la reconciliacion.

3.º Si pudiera haber la reconciliacion, parece que la esposa adúltera estaria obligada á volver á su marido cuando éste la llamara. Pero no lo está, porque han sido separados por decision de la Iglesia. Luego, etc.

4.º Si fuera permitido reconciliarse con la mujer adúltera, debería hacerse principalmente en aquel caso, cuando el marido, despues del divorcio, llega á cometer un adulterio. Pero en este caso la mujer no puede obligarle á la reconciliacion, porque el divorcio ha sido decretado justamente. Luego de ningun modo puede reconciliarse.

5.º Si el marido adúltero repudia secretamente á su mujer convencida de adulterio por juicio de la Iglesia, no parece haberse hecho justamente el divorcio. Sin embargo, el varon no está obligado á reconciliarse con la mujer, porque esta no puede probar en juicio el adulterio de su esposo. Luego mucho ménos cuando el divorcio ha sido pronunciado justamente, puede tener lugar esta reconciliacion.

Por el contrario, dicese (1 Cor. 7, 11): *que si se separase quédese sin casar, ó que haga la paz con su marido.*

Ademas, el varon puede no repudiarla despues de la fornicacion. Luego por la misma razon puede reconciliarse con ella despues del divorcio.

**Conclusion.** *Si la mujer se ha corregido despues del divorcio, puede el marido reconciliarla consigo; de otro modo, no.*

Responderémos, que *si la mujer se ha corregido despues del divorcio haciendo penitencia del pecado, puede el marido reconciliarla consigo; mas si permanece incorregible en el pecado, no debe recibirla de nuevo, por la misma razon por*

la que no le era permitido retenerla, no queriendo ella apartarse del pecado.

Al argumento 1.º dirémos que la sentencia de la Iglesia que pronuncia el divorcio no fue obligatoria para la separacion, sino que la permite únicamente; y por esto sin la retractacion de la sentencia anterior puede hacerse ó seguirse la reconciliacion.

Al 2.º que la penitencia de la mujer debe inducir al marido á no acusar ó repudiar á la mujer culpable de fornicacion. Sin embargo, no puede obligarle á esto, ni puede despues la mujer por la penitencia hecha rechazar la acusacion del marido, porque cesando la culpa, ya en cuanto al acto, ya en cuanto á la mancha, todavía queda algo de reato, y cesado este, respecto á Dios, aun permanece el reato respecto á la pena que debe imponerse por el tribunal humano, puesto que el hombre no ve el corazon como lo ve Dios.

Al 3.º que aquello que se ha establecido en favor de alguno no le trae perjuicio. Por consiguiente, como el divorcio ha sido introducido en favor del marido,

no le priva del derecho de pedir el débito conyugal, ó de llamar á su esposa. Por lo cual la mujer viene obligada á otorgárselo, y volver á él, si fuese llamada, á menos que no haya hecho un voto de continencia con licencia del marido.

Al 4.º que por el adulterio, que el marido ántes inocente, comete despues del divorcio, no debe ser obligado, segun el rigor de derecho, á recibir á la mujer adúltera. Sin embargo, segun la equidad del derecho, el juez debe por su cargo advertirle que se guarde del peligro de su alma, y del escándalo de otros, aunque la mujer no pueda pedir la reconciliacion.

Al 5.º que si el adulterio del varon es oculto, por esto no se priva á la mujer adúltera del derecho de escepcionar contra la acusacion del marido, aunque no pueda suministrar la prueba; y por esto peca el marido pidiendo el divorcio; y si despues de la sentencia del divorcio, la mujer le pide el débito conyugal ó la reconciliacion, el marido está obligado á ambas cosas.

## CUESTION LXIII.

### De las segundas nupcias ó bodas.

1.º Son permitidas las segundas nupcias? — 2.º Son sacramento?

ARTÍCULO I. — *Son permitidas las segundas nupcias?* (1)

1.º Parece que las segundas nupcias no están permitidas; porque se debe juzgar de la cosa segun la verdad. Mas dice el Crisóstomo (*alios auctor hom. 32, in oper. imperf. et hab. cap Hac ratione, 31, C. 1*) que « tomar un segundo marido es » una fornicacion segun la verdad » que no está permitida. Luego ni el segundo matrimonio.

2.º Todo lo que no es bueno no es lícito. Pero dice San Ambrosio (*implic. sup. illud. 1 Cor. 7, Beatior autem, et lib. De viduis*) que « el segundo matrimonio no es bueno ». Luego no es lícito.

3.º Nadie debe ser impedido de intervenir en lo que es honesto y permitido. Pero no es permitido á los sacerdotes asistir ó mediar en las segundas nupcias como consta (*Sent. 4, dist. 42*). Luego no son permitidas.

4.º Nadie sufre una pena sino por la culpa. Pero por las segundas nupcias alguno sufre la pena de irregularidad. Luego no son lícitas.

Por el contrario, la Escritura refiere haber contraído Abraham segundas nupcias (*Gen. 25*).

Ademas (*1 Tim. 5, 14*), dice el Apóstol: quiero, pues, que las que son jóvenes, esto es, las viudas, se casen y crien hijos. Luego son permitidas las segundas nupcias.

**Conclusion.** *No solamente son permi-*

*tidas las segundas nupcias, sino las terceras y sucesivas.*

Responderémos, que el vínculo matrimonial no dura sino hasta la muerte, como consta (*Rom. 7*); y por esto muriendo uno de los cónyuges cesa el vínculo matrimonial. De consiguiente, por el matrimonio precedente, muerto un cónyuge, no es impedido alguno del segundo. Y en este concepto, *no solamente son permitidas las segundas nupcias, sino las terceras y sucesivas.*

Al argumento 1.º dirémos que el Crisóstomo habla en cuanto á la causa, que á veces suele incitar á las segundas nupcias, esto es, la concupiscencia, que tambien incita á la fornicacion.

Al 2.º que se dice no ser bueno el segundo matrimonio, no porque no sea lícito, sino porque carece de la significacion de aquel honor que hay en las primeras bodas, de modo que sea una sola de uno solo, como lo es en Cristo y la Iglesia.

Al 3.º que los hombres entregados á cosas divinas, no solamente están alejados de lo que es ilícito, sino tambien de las cosas que tienen alguna especie de deshonor, y por esto tambien lo están de las segundas bodas, porque carecen de la honestidad que había en las primeras.

Al 4.º que la irregularidad no es siempre producida por causa de la culpa, sino por el defecto del sacramento. Por lo cual esta razon no es del propósito.

(1) Afirmativamente responde el Santo y este punto está fuera de duda, porque la Iglesia le tiene definido como de fe. Negaron esta verdad los novacianos, montanistas y griegos, cuyas doctrinas acerca de esta cuestion, como opuestas á lo enseñado por el Apóstol, condenó el Concilio de Florencia:

*Declaramos, dice el Santo Concilio, que no solo las segundas y terceras nupcias, sino tambien las cuartas y aún más, pueden lícitamente contraerse, si no obsta ningun canónico impedimento. (Decreto para la union de los griegos).*

**ARTÍCULO II. — El segundo matrimonio es sacramento? (1)**

1.º Parece que el segundo matrimonio no es sacramento; porque el que reitera un sacramento le hace injuria. Pero no se debe injuriar á sacramento alguno. Luego si el segundo matrimonio fuese sacramento, de ningun modo debería ser reiterado.

2.º En todo sacramento se da alguna bendicion. Pero en las segundas nupcias no se emplea la bendicion, como se dice (Sen. 4, dist. 42). Luego no se hace en ellas algun sacramento.

3.º La significacion es de esencia del sacramento. Mas en el segundo matrimonio no se salva la significacion del matrimonio, puesto que no es una sola de uno solo, como Cristo y la Iglesia. Luego no es sacramento.

4.º Un sacramento no impide la recepcion de otro. Pero el segundo matrimonio impide la recepcion del de los órdenes. Luego no es sacramento.

Por el contrario, el acto carnal se escusa de pecado en las segundas nupcias, como tambien en las primeras. Pero por los tres bienes del matrimonio se escusa el acto carnal del matrimonio, que son la fe ó fidelidad, la prole y el sacramento. Luego el segundo matrimonio es sacramento.

Ademas, por la segunda union del varon á la mujer que no es sacramental, no se contrae la irregularidad, como se ve en la fornicacion. Pero en las segundas nupcias se contrae la irregularidad. Luego son sacramentales.

**Conclusion.** *Como en las segundas nupcias se encuentran todas las cosas que son de la esencia del sacramento del matrimonio, es evidente que tambien el segundo matrimonio es sacramento.*

Responderémos, que donde quiera que se encuentran aquellas cosas, que son de esencia del sacramento, allí hay verdadero sacramento. Por lo cual, como en las segundas nupcias se encuentran todas las cosas que son de la esencia del sacramento del matrimonio (porque hay la materia debida que produce la legitimidad de las personas y la debida forma, esto es, la espresion del consentimiento por

palabras de presente), *es evidente que tambien el segundo matrimonio es sacramento lo mismo que el primero.*

Al argumento 1.º dirémos, que esto se entiende del sacramento que produce un efecto perpetuo; porque entonces, si se reitera el sacramento, se da á conocer que el primero no fue eficaz, y se hace injuria al primero, como se ve en todos los sacramentos que imprimen carácter. Pero aquellos sacramentos que tienen un efecto no perpetuo pueden reiterarse sin injuria del sacramento, como se ve respecto de la penitencia. Y como el vínculo del matrimonio se rompe por la muerte, ninguna injuria se hace al sacramento, si la mujer despues de la muerte del varon se casa nuevamente.

Al 2.º que el segundo matrimonio, aunque considerado en sí mismo, sea un sacramento perfecto, sin embargo, en orden al primero tiene algo de defecto del sacramento, porque no tiene la plena significacion, puesto que no hay unidad de union como la hay en el matrimonio de Cristo y de la Iglesia. Y por razon de este defecto se sustrae la bendicion en las segundas nupcias. Pero esto debe entenderse cuando las segundas nupcias son segundas por parte del varon y de la mujer ó por parte solamente de la mujer. Si, pues, una doncella contrae con un varon que tuvo otra mujer, se bendicen, no obstante, las segundas nupcias, porque Cristo, aunque tenga por esposa una sola Iglesia, tiene, no obstante, muchas personas desposadas en una Iglesia. Pero el alma no puede ser esposa de otro que de Cristo, porque de otra manera fornicaria con el demonio, ni hay allí matrimonio espiritual. Y por esta causa, cuando la mujer se casa segunda vez, no se bendice las nupcias por el defecto del sacramento.

Al 3.º que la significacion perfecta se encuentra en el segundo matrimonio considerado en sí mismo; mas no si se considera en orden al precedente matrimonio, y en este concepto tiene defecto de sacramento.

Al 4.º que el segundo matrimonio impide el sacramento del orden, en cuanto á lo que tiene de defecto del sacramento, y no en cuanto es sacramento.

(1) Afirma el Santo Doctor, con todos los teólogos y canonistas; y esa doctrina consta igualmente de los concilios de

Florenzia y Trento, en el hecho de declarar que este sacramento se reitera.

## CUESTION LXIV.

### De annexis matrimonio, et primo de debiti redditione.

Consequenter considerandum est de annexis matrimonio, et primò de debiti redditione; secundo de pluralitate uxorum; tertio de bigamia; quarto de libello repudii; quinto de filiis illegitimè natis. Circa primum quæruntur septem: 1. Utrum alter conjugum teneatur alteri debitum reddere. — 2º Utrum debeat aliquando reddere non poscenti. — 3º Utrum liceat muliere menstruatae petere debitum. — 4º Utrum mulier menstruata debeat reddere debitum petenti. — 5º Utrum vir et uxor in hoc sint æquales. — 6º Utrum unus sine consensu alterius possit votum emittere, per quod redditi debiti impediatur. — 7º Utrum tempus impediatur debiti petitionem. — 8º Utrum petens tempore sacro peccet mortaliter. — 9º Utrum reddere teneatur tempore festivo. — 10º Utrum nuptiæ certis quibusdam temporibus interdicti debeant.

#### ARTICULO I.—Utrum alter conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd alter conjugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate præcepti. Nullus enim prohibetur à sumptione Eucharistiæ propter hoc quòd præceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit, non potest carnes Agni edere, ut Hieronymus in littera (Sent. IV, dist. 32) dicit. Ergo reddere debitum non est de necessitate præcepti.

2. Præterea, quilibet potest licitè abstinere ab his quæ sunt sibi nociva in persona. Sed aliquando reddere debitum poscenti esset personæ nocivum, vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factæ. Ergo videtur quòd licitè possit debitum poscenti negari.

3. Præterea, quicumque facit se impotentem ad faciendum id ad quod ex præcepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex necessitate præcepti tenetur ad reddendum debitum, videtur quòd peccet, si jejunando, vel aliàs corpus suum attenuando impotentem se reddat ad debiti solutionem, quod non videtur verum.

4. Præterea, matrimonium, secundum Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 12), ordinatur ad procreationem prolis, et educationem, et iterum ad communica-

tionem vitæ. Sed lepra est contra utrumque matrimonii finem, quia cum sit morbus contagiosus, mulier non tenetur cohabitare viro leproso; similiter etiam morbus ille frequenter transmittitur ad prolem. Ergo videtur quòd viro leproso uxor debitum reddere non teneatur.

Sed *contra*, sicut servus est in potestate domini sui, ita et unus conjugum in potestate alterius, ut patet (I. Corinth. VII). Sed servus tenetur ex necessitate præcepti domino suo debitum servitutis reddere, ut patet (Rom. XIII, 7): *Reddite omnibus debitum, cui tributum, tributum, etc.* Ergo et unus conjugum ex necessitate præcepti tenetur alteri debitum reddere.

Præterea, matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet (I. Corinth. VII). Sed hoc non posset per matrimonium fieri, si unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiscentiâ infestatur. Ergo reddere debitum est de necessitate præcepti.

**Conclusio.** *Cum sacrum conjugium institutum sit ut vitetur fornicatio et ut liberis opera detur, tenentur conjuges ad debitum sibi mutuo reddendum, quatenus utriusque incolumitas id patitur, alioquin non debiti petitio, sed injusta exactio est.*

**Respondeo** dicendum quòd matrimo-

nium principaliter est institutum in officium naturæ. Et ideò in actu ipsius servandus est naturæ motus secundum quem nutritiva non ministrat generativæ, nisi illud quod superfluit ad conservationem individui; quia hic est ordo naturalis, ut prius aliquid in seipso perficiatur, et postmodum alteri de perfectione suâ communicet: et hic est etiam ordo charitatis, quæ naturam perficit. Et ideò cum uxor in viro potestatem non habeat, nisi quantum ad generativam virtutem, non autem quantum ad ea quæ sunt de conservatione individui ordinata, vir tenetur uxori debitum reddere in is quæ ad generationem prolis spectant, salvâ tamen prius personæ incolumitate (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis implens aliquod præceptum potest reddi inhabilis ad aliquod sacrum officium exequendum; sicut iudex qui hominem ad mortem condemnat, præceptum implens, irregularis efficitur. Similiter etiam ille qui præceptum implens debitum solvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda, non quòd ille actus sit peccatum, sed ratione carnalitatís illius actûs. Et sic, secundum quòd Magister dicit (Sent. IV, dist. 32), Hieronymus loquitur tantum de ministris Ecclesiæ, non autem de aliis, qui sunt suo iudicio relinquendi; quia possunt et ex reverentia dimittere, et ex devotione sumere corpus Christi absque peccato.

Ad secundum dicendum, quòd uxor non habet potestatem in corpus viri, nisi salvâ consistentiâ personæ ipsius, ut dictum est (in corp. art.). Unde si ultra exigat, non est petitio debiti, sed injusta exactio; et propter hoc vir non tenetur ei satisfacere.

Ad tertium dicendum, quòd si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causâ ex matrimonio secuta, putâ cum prius debitum reddidit, et est impotens ad debitum solvendum, ulterius mulier non habet jus petendi, et in petendo ulterius se magis meretricem quàm conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex alia causa; si illa est licita, sic iterum non tenetur, non potest mulier exigere; si verò illicita est, tunc peccat; et peccatum uxoris, si propter hoc in fornicatio-

nem labatur, aliquo modo sibi imputatur. Et ideò debet, quantum potest, dare operam ut uxor contineat.

Ad quartum dicendum, quòd lepra solvit sponsalia, sed non matrimonium. Unde etiam uxor viro leproso tenetur reddere debitum; non tamen tenetur ei cohabitare; quia non ita citò inficitur ex coitu, sicut ex frequenti cohabitatione. Et quamvis generetur infirma proles, tamen melius est ei sic esse quàm penitus non esse.

ARTÍCULO II. — *Utrum vir teneatur reddere debitum uxori non petenti.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non teneatur vir debitum reddere uxori non petenti. Præceptum enim affirmativum non obligat nisi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum solutionis debiti non potest esse nisi quando petitur. Ergo aliàs solvere non tenetur.

2. Præterea, de quolibet debemus præsumere meliora. Sed melius est etiam conjugibus continere quàm matrimonio uti. Ergo nissi expressè debitum petat, debet vir præsumere quòd ei placeat continere; et sic non tenetur debitum ei reddere.

3. Præterea, sicut uxor habet potestatem in virum, ita dominus in servum. Sed domino non tenetur servus servire, nisi quando sibi ab ipso imperatur. Ergo nec vir tenetur uxori reddere debitum, nisi quando ab ea exigitur.

4. Præterea, vir potest aliquando uxorem exigentem precibus avertere ne exigat. Ergo multò magis potest non reddere, si non exigat.

Sed contra, in redditione debiti medicamentum præstatur contra uxoris concupiscentiam. Sed medicus, cui infirmus est commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiamsi ipse non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

Præterea, prælatus tenetur correctionis remedium contra peccata subditorum adhibere, etiam eis contradicentibus. Sed redditio debiti est in viro ordinata contra peccata uxoris. Ergo tenetur vir uxori de-

(1) Unde Apostolus (1. Cor. VII): *Uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro; mulier sui corporis potestatem non ha-*

*bet, sed vir: similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.*

bitum reddere quandoque, etiam non petenti.

**Conclusio.** *Cùm naturà mulieres sint verecundæ, ita ut non audeant petere debitum à viris sibi præstari, tenetur vir, etiam uxori non petenti, debitum reddere, si aliquo signo id eam velle perceperit.*

**Respondeo** dicendum quòd petere debitum contingit dupliciter: uno modo expressè, ut quando verbis invicem petunt; alio modo interpretativè, quando scilicet vir percipit per aliqua signa quòd uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet; et ita etiamsi non expressè petat verbis debitum, tamen vir tenetur reddere, quando aliqua signa in uxore apparent voluntatis reddendi debiti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tempus determinatum non est solùm quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio) nisi tunc reddatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd vir potest talem præsumptionem habere de uxore quando in ea contraria signa non videt; sed quando videt, esset stulta præsumptio.

Ad *tertium* dicendum, quòd dominus non ita verecundatur á servo petere debitum servitutis, sicut uxor á viro debitum conjugii. Si tamen dominus non peteret vel propter ignorantiam, vel alia de causa, nihilominùs servus teneretur implere debitum, si periculum immineret. Hoc enim est *non ad oculum servire*, quòd Apostulus servis mandat (Ephes. VI, et Coloss. III) (1).

Ad *quartum* dicendum, quòd non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, nisi propter rationabilem causam; et tunc etiam non debet cum magna instantia averti; propter pericula imminentia.

### ARTÍCULO III. — Utrum liceat mulieri menstruatæ debitum conjugale petere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat mulieri menstruatæ debi-

(1) Nempè ad Ephes. VI, 6: *Non ad oculum servientes quasi hominibus placentes*, ut et Coloss. III, 22 iisdem verbis.

(2) Sic enim Levit. XV, 15.

tum conjugale petere. Sicut enim in lege mulier menstruata erat immunda, ita et vir seminis fluxum patiens (2). Sed vir seminifluus potest debitum petere. Ergo pari ratione et mulier menstruata.

2. Præterea, major infirmitas est lepra quàm passio menstruorum, et majorem ut videtur corruptionem causat in prole. Sed leprosa potest debitum petere. Ergo, etc.

3. Præterea, si menstruata non licet petere debitum, hoc non est nisi ratione defectus qui temetur in prole. Sed si mulier sit sterilis, non timetur talis defectus. Ergo videtur quòd saltem sterilis menstruata possit petere.

Sed *contra* (Levit. XVIII): *Ad mulierem quæ patitur menstruum non accedes*: ubi Augustinus: « Cùm sufficienter prohibuisset, hic etiam repetit ne fortè in superioribus videretur figurativè accipiendum. »

Præterea (Isaiæ, LXIV): *Omnes justitiæ nostræ quasi pannus menstruatae*; ubi Hieron.: « Tunc viri abstinere debent á mulieribus quoniam concipiuntur membris damnati, cæci, claudi, leprosi; ut quia parentes non erubuerunt in conclavi commisceri, eorum peccata pateant cunctis, » et sic idem quòd prius.

**Conclusio** *Non licet etiam nunc in lege nova mulieri menstrua patienti propter concipiendæ prolis periculum petere debitum conjugale.*

**Respondeo** dicendum quòd accedere ad menstruata in lege prohibitum erat duplici ratione, tum propter immunditiam tum propter nocumentum quod in prolem ex hujusmodi commixtione frequenter sequebatur. Et quoad primum, erat præceptum ceremoniale. Sed quantum ad secundum erat morale. Quia cùm matrimonium sit ad bonum prolis principaliter ordinatum, ordinatus est omnis matrimonii usus quo bonum prolis intenditur. Et idèd hoc præceptum obligat etiam in nova lege propter secundam rationem, etsi non propter primam. Fluxus tamen menstruorum potest esse naturalis et innaturalis. Naturalis quidem, quem scilicet mulieres patiuntur temporibus determinatis, quando sunt sanæ. Innaturalis autem, quando inordinatè ex aliqua infirmitate fluxum sanguinis patiuntur. In fluxu ergo menstruorum innaturali non



est prohibitum ad mulierem menstruatam accedere in lege nova; tum propter infirmitatem, quia mulier in tali statu concipere non potest; tum quia talis fluxus est perpetuus et diuturnus; unde oporteret quòd vir perpetuò abstineret. Sed quando naturaliter mulier patitur fluxus menstruorum, potest concipere; et iterum talis fluxus non durat nisi ad modicum tempus, unde prohibitum est ad talem accedere. Et similiter prohibitum est mulieri in tali fluxu debitum petere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fluxus seminis in viro ex infirmitate procedit, nec semen sic fluxum est aptum ad generationem. Et præterea talis passio est diuturna vel perpetua sicut lepra; unde non est similis ratio.

Et per hoc solvitur etiam *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamdiu mulier menstrua patitur, non potest esse certum eam esse sterilem. Quædam enim in juventute sunt steriles quæ processu temporis sunt fecundæ, et è converso, ut dicit Philosophus (De animalibus, libro XVI.)

ARTÍCULO IV. — **Utrum debeat sive licet possit mulier menstruata viro poscenti debitum conjugale reddere.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier menstruata non debeat reddere debitum petenti. (Levit. enim XX) dicitur quòd *si aliquis ad menstruatam accesserit, uterque est morte puniendus*. Ergo videtur quòd tam reddens quàm exigens debitum mortaliter peccet.

2. Præterea (Rom. I) : *Non solum qui faciunt, sed qui facientibus consentiunt digni sunt morte*. Sed exigens debitum scienter à menstruata mortaliter peccat. Ergo et mulier consentiens ei in redditione debiti.

3. Præterea, furioso non est gladius reddendus ne se vel alium interficiat. Ergo eadem ratione nec uxor tempore menstruorum debet viro corpus suum exponere ne spiritualiter occidat.

Sed *contra* est (I. Cor. VII) : *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed*

*vir*. Ergo petenti mulier etiam menstruata debet debitum reddere.

Præterea, mulier menstruata non debet esse viro peccandi occasio. Sed si viro petenti debitum ipsa non redderet, etiam tempore menstruorum, esset viro peccandi occasio; quia fortè fornicaretur (1). Ergo, etc.

**Conclusio.** *Mulier menstruata vitare debet quantum potest ne viro quantumcumque poscenti conjugale debitum reddat. Si tamen denegare sine periculo non possit propter incontinentiam viri, debet reddere.*

Respondeo dicendum quòd circa hoc dixerunt quidam quòd mulier menstruata, sicut non debet petere debitum, ita nec reddere. Sicut enim non teneretur reddere si infirmitatem haberet in propria persona, ex qua periculum ei immineret, ita nec tenetur reddere ad vitandum periculum prolis. Sed ista opinio videtur derogare matrimonio, per quod datur omnimoda potestas viro in corpus mulieris, quantum ad matrimonialem actum. Nec est simile de infirmitate corporis prolis et periculo proprii corporis; quia si mulier infirmatur, certissimum est quòd ex carnali actu periculum ei immineret, non autem ita certum est de prole, quæ fortè nulla (2) sequeretur. Et ideò alii dicunt quòd muliere menstruatæ nunquam licet petere debitum. Si tamen vir ejus petat, aut petit scienter aut ignoranter. Si scienter, tunc debet eum avertere precibus et monitis; tamen non ita efficaciter ut possit ei esse occasio in alias damnabiles corruptelas incidendi, si ad id pronus credatur. Si autem petit ignoranter, tunc mulier potest aliquam occasionem prætere, vel infirmitatem allegare ne debitum reddat, nisi periculum viro timeatur. Tamen finaliter si vir non desistit à petitione, debet debitum reddere poscenti. Passionem verò suam non est tutum judicare, ne fortè vir ex hoc abominationem ad eam concipiat, nisi de viri prudentia præsumatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc intelligendum est quando uterque voluntariè consentit; non autem si mulier involuntaria et quasi coacta debitum reddat.

(1) Fornicationem latè sumendo pro quolibet coitu illicito cum aliena.

(2) Sed etsi sequeretur nec avertere viram posset mulier ne

coiret, idem dicendum videretur quod de lepra; nempe quòd sit melius proli sic esse quàm non esse.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm consensus non sit nisi voluntatis, non intelligitur mulier consentire peccato viri, nisi voluntarium debitum reddat. Quando enim est involuntaria, magis patitur quàm consentit.

Ad *tertium* dicendum quòd gladius furioso esset reddendus quando majus periculum timeretur in non reddendo. Et similiter est in proposito.

ARTÍCULO V. — *Utrum vir et mulier sint in actu matrimonii æquales.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd vir et mulier non sint in actu matrimonii æquales. Agens enim est nobilius patiente, ut Augustinus dicit (super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 16, cir. med.). Sed in actu conjugali vir se habet ut agens, et femina ut patiens. Ergo non sunt in actu illo æquales.

2. Præterea, uxor non tenetur viro debitum reddere, nisi petat, vir autem tenetur, ut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Ergo non sunt pares in actu matrimonii.

3. Præterea, in matrimonio mulier propter virum facta est, ut patet (Genes. II, 18): *Faciamus ei adiutorium simile sibi*. Sed illud propter quod est alterum, semper est principale. Ergo, etc.

4. Præterea, matrimonium principaliter ordinatur ad actum conjugalem. Sed in matrimonio vir est caput mulieris, ut patet (Ephes. v). Ergo non sunt æquales in actu prædicto.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Cor. VII, 4): *Vir sui corporis potestatem non habet*; et similiter dicitur de uxore (1). Ergo sunt æquales in actu matrimonii.

Præterea, matrimonium est relatio æquiparantiæ, cùm sit conjunctio, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 1 et 3). Ergo vir et uxor sunt æquales in actu matrimonii.

**Conclusio.** *Sunt vir et uxor in actu conjugii æquales, quantum ad æqualitatem proportionis, non autem quantum ad æqualitatem quantitatis.*

**Respondeo** dicendum quòd duplex est æqualitas, scilicet quantitatis et proportionis. Æqualitas quidem quantitatis est quæ attenditur inter duas quantitates

(1) Scilicet quòd et ipsa sui corporis potestatem non habet, sed vir; imò id primum præmittitur de muliere, ac deinde addi-

ejusdem mensuræ, sicut bicubiti ad bicubitum. Sed æqualitas proportionis est quæ attenditur inter duas proportiones ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima æqualitate, vir et uxor non sunt æquales in matrimonio; neque quantum ad actum conjugalem, in quo id quod nobilius est, viro debetur; neque quantum ad dispensationem domûs, in qua uxor regitur, et vir regit. Sed quantum ad secundam æqualitatem sunt æquales in utroque; quia sicut tenetur vir uxori in actu conjugali et dispensatione domûs, ad id quod viri est; ita uxor viro ad id quod uxoris est. Et secundum hoc dicitur in littera (Sent. IV, dist. 32) quòd sunt æquales in reddendo et petendo debitum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis agere sit nobilius quàm pati, tamen eadem est proportio patientis ad patiendum, et agentis ad agendum; et secundum hoc est ibi æqualitas proportionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc est per accidens. Vir enim, qui nobiliorem partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quòd non ita erubescat petere debitum sicut uxor; et inde est quòd uxor non tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc ostenditur quòd non sunt æquales absolutè, non autem quòd non sint æquales secundum proportionem.

Ad *quartum* dicendum, quòd quamvis caput sit principaliter membrum, tamen sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita et caput membris in suo; et sic est ibi æqualitas proportionis.

ARTÍCULO VI. — *Utrum vir et uxor possint emittere votum contra debitum matrimonii sine mutuo consensu.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu. Vir enim et uxor æqualiter obligantur ad debiti solutionem, ut dictum est (art. præc.). Sed licitum est viro, etiam uxore prohibente, accipere crucem in subsidium Terræ sanctæ. Ergo etiam

tur: Similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.

hoc licitum est uxori. Et ideò cùm per hoc votam redditio debiti impediatur, potest alter conjugum sine consensu alterius votum prædictum emittere.

2. Præterea, non est expectandus in aliquo voto consensus alterius, qui non potest sine peccato dissentire. Sed unus conjugum non potest sine peccato dissentire quin alter conjugum continentiam voveat vel simpliciter vel ad tempus; quia impedire profectum spiritualem est peccatum in Spiritum sanctum. Ergo unus potest votum continentiam simpliciter, vel ad tempus, sine consensu alterius emittere.

3. Præterea, sicut in actu matrimoniali requiritur debiti redditio, ita debiti petitio. Sed unus potest sine consensu alterius vovere quòd debitum non petet, cùm in hoc sit suæ potestatis. Ergo pari ratione quòd debitum non reddet.

4. Præterea, nullus potest ex præcepto superioris cogi ad id quod non liceret sibi simpliciter vovere et facere, quia in illicitis non est obediendum. Sed prælatus superior posset præcipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, ocupando eum in aliquo servitio. Ergo hoc etiam ipse posset per se facere, et vovere, per quod á debiti redditione impediretur.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Corint. VII. 5): *Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.*

Præterea, nullus potest facere votum de alieno. Sed *vir non habet potestatem sui corporis, sed uxor* (I. Corint. VII, 4). Ergo sine ejus consensu non potest vir votum continentiam facere vel simpliciter, vel ad tempus.

**Conclusio.** *Cùm conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, non potest vir aut uxor absque mutuo consensu continentiam vovere.*

Respondeo dicendum quòd vovere voluntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit. Unde de illis tantùm bonis potest esse votum quæ nostræ subjacent voluntati: qualia non sunt ea in quibus unus alteri tenetur. Et ideò in talibus non potest aliquis votum emittere sine consensu

ejus cui tenetur. Unde cùm conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, per quam continentia impeditur, non potest unus absque consensu alterius continentiam vovere; et si voverit, peccat, et non debet servare votum, sed agere pœnitentiam de voto malè facto (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd satis probabile est quòd uxor debeat velle continere ad tempus, subveniendò necessitati Ecclesiæ generalis. Et ideò in favorem negotiorum pro quibus crux ipsi datur, institutum est quòd vir possit absque consensu uxoris crucem accipere; sicut etiam posset domino suo terreno, à quo feudum tenet, absque ejus consensu militare. Nec tamen omninò subtrahitur uxori jus suum quia uxor potest eum sequi.—Nec est simile de uxore ad virum; quia cùm vir debeat regere uxorem, et non è converso, magis tenetur uxor sequi virum quàm è converso. Et præterea, uxor cum majori periculo castitatis discurreret per terras quàm vir, et cum minori Ecclesiæ utilitate. Et ideò uxor non potest hoc votum facere sine viri consensu.

Ad *secundum* dicendum, quòd alter conjugum dissentiens voto continentiam alterius non peccat, quia non dissentit, ut bonum illius impediatur, sed ne sibi præjudicium generetur.

Ad *tertium* dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio; quidam enim dicunt quòd unus absque consensu alterius potest vovere quòd non petet debitum, non autem quòd non reddet; quia in primo uterque est sui juris, sed non in secundo. Sed quia si alter nunquàm peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium nimis onerosum redderetur, dùm oporteret unum semper confusionem debiti petendi subire; ideò alii probabilius dicunt quòd neutrum potest unus sine consensu alterius vovere (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut mulier accipit potestatem in corpore viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo, ita etiam salvo hoc in quo tenetur domino suo. Et ideò sicut uxor non potest debitum petere á viro contra salutem sui corporis, ita nec ad impediendum hoc in

(1) Cf. quod jam dictum est (quæst. LIII, a. 1 et 4, et quæst. LXI, art. 1).

(2) Votum non petendi debitum est illicitum, ut patet ex

ratione data in hac responsione, sed tamen est validum, ut ipse docet S. Thomas (quodlib. III, art. 18, et Sent. IV, dist. 38, quæst. 1, art. 3, questione. II ad 4).

quo domino tenetur. Sed propter hoc non potest dominus prohibere quin debitum reddat.

**ARTÍCULO VII. — Utrum in diebus sacris impediatur petitio debiti.**

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd temporibus sacris non debeat aliquis impedire quin debitum petat. Tunc enim est subveniendum morbo, quando inualescit. Sed possibile est quòd in die festo inualescat concupiscentia. Ergo tunc debet ei subveniri per debiti petitionem.

2. Præterea, non est alia ratio quare non sit petendum debitum in diebus festivis, nisi quia sunt orationi deputati. Sed in illis diebus sunt horæ determinatæ orationi. Ergo aliis horis licebit debitum petere.

Sed *contra*, sicut aliqua loca sunt sacra, quia deputata sunt sacris; ita aliqua tempora sunt sacra propter eandem rationem. Sed in loco sacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore sacro.

**Conclusio.** *Cùm actus matrimonialis, propter delectationem carnis reddat hominem ineptum ad spiritualia, non licet petere debitum actûs matrimonii diebus sacris.*

Respondeo dicendum quòd actus matrimonialis, quamvis culpâ careat, tamen quia rationem deprimit, propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia. Et ideò in diebus in quibus spiritualibus præcipuè est vacandum non licet petere debitum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio et multa hujusmodi, quæ adhibent etiam illi qui perpetuò continent.

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur totâ die se conservare idoneum ad orandum.

**ARTÍCULO VIII. — Utrum petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet.**

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Non licet petere, juxta S. Thomam, sed redere non est vetitum ut patet, ex art. 9.

(2) Sententia communior negat esse illicitum et hanc tenent Sanch. l. ix, dist. 12, et 15) cum S. Bonav. Scoto, Cajet.,

quòd petens debitum in tempore sacro mortaliter peccet. Gregorius enim dicit (Dialog. lib. 1, cap. 10 princ.), quòd mulier quæ nocte cognita est á viro, mane ad processionem veniens, á diabolo est arrepta. Sed hoc non esset, nisi mortaliter peccâsset. Ergo, etc.

2. Præterea, quicumque facit contra præceptum divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus præcepit (Exod. xix, 15): *Ne appropinquetis uxoribus vestris*, quando scilicet erant legem accepturi. Ergo multò magis peccant mortaliter, si tempore quo sacris novæ legis intendendum est, uxoribus viri commisceantur.

Sed *contra*, nulla circumstantia aggravat in infinitum. Sed indebitum tempus est circumstantia quædam. Ergo non aggravat in infinitum, ut faciat mortale quod aliàs esset veniale.

**Conclusio.** *Non peccat mortaliter vir aut uxor si debitum diebus festis petat: si tamen hoc faciat solâ delectationis causâ, gravius peccat quàm si hoc facit, ut sibi de lubrico carnis caveat.*

Respondeo dicendum quòd debitum petere in die festivo non est circumstantia trahens in aliam speciem peccati: unde non potest in infinitum aggravare. Et ideò non peccat mortaliter uxor, vel vir, si in die festo debitum petat (2). Sed tamen gravius est peccatum, si solâ delectationis causâ petatur, quàm si propter timorem quo quis sibi timet de lubrico carnis, debitum petat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non fuit punita mulier illa propter hoc quòd debitum reddidit, sed quia postmodum temerè ad divina ingessit contra conscientiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex auctoritate illa non potest probari quòd sit peccatum mortale, sed quòd sit incongruum. Multa enim ad munditiam carnis pertinentia exigebantur de necessitate præcepti in veteri lege, quæ carnalibus dabatur, quæ in nova lege non exiguntur, quæ est lex spiritûs.

Soto et multis aliis. Quòd si canones et SS. Patres videantur iis diebus expressè prohibere usum conjugii dicunt præfati auctores id intelligi de consilio, non de præcepto (S. Alphons. lib. vi, n.º 23).

**ARTÍCULO IX. — Utrum unus conjux teneatur alteri debitum reddere in tempore festivo.**

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam non teneatur tempore festivo reddere debitum ; quia peccantes et consentientes pariter puniuntur, ut patet (Rom. I). Sed ille qui reddit debitum, consentit petenti, qui peccat, Ergo et ipse peccat.

2. Præterea, ex præcepto affirmativo obligamur ad orandum, et ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, reddere debitum non debet, sicut nec eo tempore quo tenetur temporali domino ad speciale obsequium.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Cor. VII, 5) : *Nolite fraudare invicem, nisi ex consensu ad tempus, etc.* Ergo quando conjux petit, reddendum est ei.

**Conclusio.** *Ne propter carnis lubricum aliqua peccati detur occasio, tenentur conjuges etiam diebus festis, et quæcumque horâ sibi mutuò debitum reddere, salva tamen honestate.*

**Respondeo** dicendum quòd cum mulier habeat potestatem in corpore viri, quantum ad actum generationis spectat, et è converso, tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore, et quæcumque horâ, salvâ debitâ honestate, quæ in talibus exigitur, quia non oportet quòd statim in publico reddat debitum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille, quantum in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitus et cum dolore redit ; et ideò non peccat. Hoc enim est propter lubricum carnis divinitus ordinatum ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccandi detur.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est aliqua hora ita determinata ad orandum, quin possit recompensari in aliis horis. Et ideò objectio non cogit.

**ARTÍCULO X. — Utrum nuptiæ certis quibusdam temporibus interdici debeant.**

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd nuptiæ non sint interdiciendæ certis

temporibus ; quia matrimonium sacramentum est. Sed in illis temporibus non interdicitur celebratio aliorum sacramentorum. Ergo nec celebratio matrimonii.

2. Præterea, magis incòmpetens est in diebus festis petitio debiti quam celebratio nuptiarum. Sed in diebus illis potest debitum peti. Ergo et nuptiæ celebrari.

3. Præterea, matrimonia quæ fiunt contra statutum Ecclesiæ debent separari. Sed non separantur, si fiant nuptiæ in talibus temporibus. Ergo non debet esse prohibitum per Ecclesiæ statuta.

Sed *contra* hoc est quod dicitur (Eccles. III) : *Tempus amplexandi et tempus longè fieri ab amplexibus.*

**Conclusio.** *Rectè certis quibusdam temporibus propter devotionem sive reverentiam specialem nuptias Ecclesia fieri prohibuit.*

**Respondeo** dicendum quòd quando novæ sponsæ traducuntur, animæ conjugum magis ex ipsa novitate ad curam carnalium occupatur ; et ideò in nuptiis consueverunt signa multæ lætitiæ dissolutæ ostendi. Et propter hoc illis temporibus in quibus homines præcipuè debent se ad spiritualia elevare, prohibitum est nuptias celebrari. Hoc autem est ab Adventu usque ad Epiphaniam propter communionem, quæ secundum antiquos Canones in nativitate fieri convenienter solet (ut suo loco, Part. III, quæst. LXXX, notatum est) et à Septuagesima usque ad Octavas Paschæ propter communionem paschalem ; et à tribus diebus ante Ascensionem usque ad Octavas Pentecostes (1), propter præparationem ad communionem illo tempore sumendam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd celebratio matrimonii habet aliquam mundanam lætitiã et carnalem adjunctam ; quod non est de aliis sacramentis. Et ideò non est simile.

Ad *secundum* dicendum, quòd non sit tanta distractio animorum in redditione vel petitione debiti, sicut in celebratione nuptiarum, et ideò non est simile.

Ad *tertium* dicendum, quòd cum tempus non sit de essentia matrimonii, si in tempore indebito contrahatur, nihil ho-

(1) Nunc concilii Tridentini decreto standum quod (sess. xxiv De reformat. matrim. cap. 10) tantum solemnes nuptias prohibet ; ab adventu Domini Nostri Jesu Christi usque in

diem Epiphaniæ et feria iv Cinerum usque in Octavam Paschatis inclusive.

minùs verum est sacramentum; nec separatur matrimonium simpliciter, sed ad tempus, ut penitentiam agant de hoc quòd statutum Ecclesiæ sunt transgressi. Et sic est intelligendum quod Magister dicit in littera (Sent. iv, dist. 33). Nem-

pe quòd si prædictis temporibus factum fuerit matrimonium sive nuptiæ celebratæ, qui hoc fecerint, *separentur*. Nec á seipso dicit, sed á canonico statuto refert; putà ex concilio Ilerdensi sic in Decretis concludente (ut supra) (1).

## CUESTION LXV.

### De la pluralidad de mujeres.

1.º Tener muchas mujeres es contra la ley natural? — 2.º Fue lícito alguna vez? — 3.º Tener concubinas es contra la ley natural? — Acercarse á la concubina es pecado mortal? — 5.º Fué lícito alguna vez tener concubina?

#### ARTÍCULO I. — Tener muchas mujeres es contra la ley de la naturaleza?

1.º Parece que tener muchas mujeres no es contra la ley de la naturaleza; porque la costumbre no perjudica á la ley natural. Pero tener más de una mujer, « no era pecado, cuando existía esta costumbre », como dice San Agustín, *implic. lib. De bono conjug. C. 15*, et habetur in littera (Sent. 4, dist. 33). Luego tener muchas mujeres no es contrario á la ley de la naturaleza.

2.º El que hace algo contrario á la ley natural, obra contra el precepto; porque así como la ley escrita tiene sus preceptos así también la ley natural. Pero dice San Agustín (*ibid. et De Civit. Dei, l. 15, C. 38*), que « tener muchas mujeres no era contrario al precepto, porque no estaba prohibido por ley alguna ». Luego el tener muchas mujeres no es contrario á la ley de la naturaleza.

3.º El matrimonio se ordena principalmente á la procreación de la prole. Pero un hombre puede tener prole de

muchas mujeres. Luego no es contrario á la ley de la naturaleza tener varias mujeres.

4.º El derecho natural « es el que la naturaleza enseñó á todos los animales », como se dice al principio de los Digestos (l. 1, ff. De just et jure). Pero la naturaleza no enseñó á todos los animales la unidad en la unión, puesto que en muchos de ellos un macho se une á muchas hembras. Luego no es contrario á la ley de naturaleza que un varón tenga muchas mujeres.

5.º Según el Filósofo (*De animal l. 15, seu de Generat. animal. l. 1, c. 20*), en la generación de la prole el macho se ha á la hembra como el agente al paciente, y el artífice á la materia. Pero no es contrario al orden de la naturaleza que un solo agente obre sobre varios pacientes, ó que un solo artífice obre según diversas materias. Luego no es contrario á la ley de naturaleza que un solo varón tenga varias mujeres.

6.º Por el contrario, parece ser principalmente de derecho natural aquello

(1) Hæc prohibitio tantum solemnnes nuptias spectat: Memnariunt parochi, ait Rituale romanum, á dominica prima Adventus usque ad diem Epiphaniæ et á feria quarta Cinerum usque ad octavam Paschæ inclusivè, *solemnitates nuptiarum prohibitas esse, ut nuptias benedicere, sponsam traducere,*

*nuptialia celebrare convivia. Matrimonium autem omni tempore contrahi potest. Mais il est assez généralement reçu en France, addit RR. DD. Gousset, que le mariage ne peut se faire en temps prohibé sans une permission de l'évêque (Théolog. morale, n° 343).*

que está infundido en el hombre segun la institucion de su naturaleza. Pero que sea una de uno solo, está establecido en la institucion misma de la naturaleza humana, como consta (Gen. 2, 24). *Serán dos en una sola carne*. Luego es de ley de naturaleza.

7.º Es contra la ley natural que el hombre se obligue á lo imposible, de modo que lo que se ha dado á uno se dé á otro. Pero el hombre contrayendo con una mujer, le entrega la potestad de su cuerpo, de tal suerte que es necesario darle el débito cuando lo demandare. Es, pues, contra la ley de naturaleza que transmita en seguida á otra la potestad de su cuerpo, puesto que no podría simultáneamente cumplir el deber conyugal, si le fuera demandado á la vez por la una y por la otra.

8.º Es de ley natural este precepto: « no hagas á otro lo que no quieres que se haga contigo » (1). Pero el varon no querría de modo alguno que la mujer tuviera otro varon. Luego obraría contra la ley de la naturaleza, si se casase con otra mujer.

9.º Todo lo que es contrario al deseo natural es contrario á la ley de la naturaleza. Pero el celo del varon á la mujer y el de esta al varon es natural, puesto que se halla en todos. Luego siendo el celo *un amor que no sufre compañía en el amado*, parece que es contrario á la ley natural que muchas mujeres tengan un solo varon.

**Conclusion.** [1] *La pluralidad de mujeres no quita totalmente, ni impide de algun modo el primer fin del matrimonio.* [2] *Pero aunque no destruya totalmente el segundo, le impide sin embargo en extremo.* [3] *En cuanto al tercero, le destruye totalmente.* [4] *Esa pluralidad de mujeres es contraria en cierto modo á la ley natural, y en otro no lo es.*

Responderémos, que en todas las cosas naturales hay ciertos principios, por los que pueden no solamente ejecutar sus propias operaciones, sino tambien hacerlas convenientes á su fin; sea que estas acciones resulten de alguna cosa, segun la naturaleza de su género, ya se-

gun la de la especie; como compete á la piedra iman ser atraida al centro de la tierra, segun la naturaleza de su género y atraer al hierro por la naturaleza de su especie. Mas así como en las cosas, agentes por necesidad de la naturaleza, los principios de las acciones son las mismas formas de donde proceden las operaciones propias, que convienen al fin, así en las que participan del conocimiento, los principios de obrar son el conocimiento y el apetito. Conviene por lo tanto, que en la potencia cognoscitiva haya una concepcion natural, y en la apetitiva una inclinacion natural, por las que la operacion conveniente al género ó á la especie se haga competente al fin. Pero como el hombre entre los demas animales conoce la razon del fin, y la proporcion de la operacion al fin, hé aquí porqué tiene en sí una concepcion natural, por la que se dirige á obrar convenientemente, y que se dice *ley natural, ó derecho natural*; y en los otros animales se llama *estimacion* (ó instinto) *natural*; porque los brutos son impulsados por la fuerza de su naturaleza á ejecutar las acciones convenientes, mas bien que sean reguladas, como obrando por su propio arbitrio. La ley natural, pues, no es otra cosa que el conocimiento dado naturalmente al hombre, por el que es dirigido á obrar convenientemente en sus propias acciones, ya le competan por la naturaleza del género, como engendrar comer y otras análogas, ya por la naturaleza de la especie, como razonar y semejantes. Mas todo lo que hace que una accion se vuelva inconveniente al fin que la naturaleza se propone segun alguna obra, dicese ser contra la ley de la naturaleza. La accion, empero, puede no ser conveniente al fin, ya principal, ya secundario: y tanto en un caso como en otro, esto puede tener lugar de dos modos: 1.º de algo que impide completamente el fin, como la demasiada superfluidad, ó el defecto del alimento impide la salud del cuerpo, que es el fin principal, por el cual se come, y la buena disposicion para ocuparse de los negocios que es el fin secundario de la alimenta-

(1) Este precepto no es solamente de la ley natural; lo es tambien de la divina, segun es de ver en los preceptos que el santo anciano Tobías recordó á su hijo, en forma de testamento

(Tob. iv, v. 16) y más particularmente en lo que nuestro di. vino Redentor nos enseñó en el Santo Evangelio, segun consta de San Mateo, cap. 7.º v. 12, y San Lucas, c. 6, v. 31.

cion. 2.º de algo que hace difícil ó menos convenientemente el llegar al fin principal ó secundario : como la comida desordenada en cuanto al tiempo indebido. Sí, pues, la accion es inconveniente al fin como impidiendo del todo y directamente el fin principal, está prohibida por la ley natural segun los primeros preceptos de esta ley que son en las cosas operables como las concepciones comunes del ánimo en las especulativas. Mas si es incompetente para el fin secundario, de cualquier modo que lo sea, ó tambien al fin principal, haciéndole difícil, ó que se llegue á él de un modo menos conveniente, está prohibido, no por los primeros preceptos de la ley natural, sino por los segundos que se derivan de los primeros; como las conclusiones en las ciencias especulativas derivan su certeza de los principios conocidos por sí mismos, y en este concepto se dice que la mencionada accion es contra la ley natural. Así, pues, el matrimonio tiene por fin principal la procreacion y educacion de la prole, cuyo fin compete al hombre segun la naturaleza de su género, por lo cual, tambien es comun á los otros animales, como se dice (Ethic. l. 8, c. 12) : y así al bien del matrimonio se le asigna la prole. Pero por fin secundario tiene segun el mismo Filósofo (ibid.), en los hombres solos la comunicacion de las obras, que son necesarias en la vida como se ha dicho (c. 41, a. 1). Y segun esto se deben mutuamente la fe, que es uno de los bienes del matrimonio. Tiene, ademas, otro fin, en cuanto se realiza entre fieles, esto es, la significacion de Cristo y la Iglesia ; y en este sentido el bien del matrimonio se dice *sacramento*. Por lo cual, el primer fin corresponde al matrimonio del hombre en cuanto es animal, el segundo

en cuanto es hombre, y el tercero en cuanto es fiel. *La pluralidad de mujeres, pues, no quita totalmente ni impide de algun modo el primer fin del matrimonio;* puesto que un solo varon basta para la fecundidad de muchas mujeres, y educar los hijos nacidos de ellas. *Pero aunque no destruya totalmente el fin segundo, le impide, sin embargo, en extremo,* por la razon de que no puede existir fácilmente la paz de la familia donde varias mujeres están ligadas á un solo varon, puesto que un solo hombre no puede bastar para satisfacer á muchas mujeres, segun la voluntad de estas ; y tambien porque la intervencion de muchos en un mismo oficio produce pendencias ; como los alfareros disputan entre sí (1), y lo mismo muchas mujeres de un solo varon. *Mas destruye totalmente el tercer fin,* por que así como Cristo es uno, así tambien la Iglesia es una. Y por eso es evidente, segun lo dicho, que la pluralidad de mujeres es *contraria en cierto modo á la ley natural y en otro no lo es* (2).

Al argumento 1.º dirémos que la costumbre no perjudica á la ley natural, en cuanto á los primeros preceptos de la misma, que son como concepciones comunes del ánimo en las ciencias especulativas. Pero la costumbre aumenta las cosas que de estos dimanar, como las conclusiones (3), segun dice Tulio (Rhet. l. 2, scilicet. de invent), y tambien las disminuye igualmente. Y de este género es el precepto de la ley natural acerca de la unidad de la esposa.

Al 2.º que como dice Tulio (ibid.), « el temor de las leyes y la religion han sancionado cosas que proviniendo de la naturaleza han sido aprobadas por la costumbre ». De lo cual se ve que aquellas cosas que dicta la ley natural

(1) Este era un proverbio muy usado en los tiempos de Aristóteles, de quien el Santo le tomó.

(2) Esta doctrina, sustentada por el Santo Doctor desde el punto de vista de la ley natural, es suficiente para definir lo que debe pensarse de Lutero, Melancton, Bucero y demas corderos de la reforma, quienes en 1539 autorizaron al Landgrave de Hesse para que tomara segunda mujer, viviendo aun la primera. Estos pretendidos reformadores decretaron no ser contra la ley natural la pluralidad de mujeres ; y en cuanto á la ley divina dijeron que, ó no era tan absoluta que dejase de tener sus escepciones, ó bien, dejándose de rodeos, sostuvieron otros protestantes, hijos de aquellos, que no estaba por derecho divino prohibido tener muchas mujeres. Consecuentes con esta inmoral doctrina, que el Tridentino condenó despues, (ses. 24, can. 11) los *mormones*, nueva raza de protestantes, que se han hecho célebres en este siglo por su

propaganda de moral turca, habiéndose organizado entre ellos una especie de apostolado, para ir por todas partes á diseminar la grosera doctrina que nuestro Angélico impugnó en este sapientísimo artículo.

(3) El Santo ya ha dicho que la poligamia es contra los primeros preceptos de la ley natural ; pero no en cuanto á los segundos. En este sentido debe entenderse la contestacion que da al primer argumento, como espone el cardenal Cayetano. La costumbre nada puede sobre los primeros principios, porque sobre ellos no cabe divergencia en el modo de entenderlos ; pero en cuanto á los segundos sí, pues en el mero hecho de ser diversamente interpretados, la costumbre puede fijar un sentido ú otro, aumenta ó disminuye la inteligencia que acerca de ellos se tiene, en relacion todo con las circunstancias de tiempos y personas.



como derivadas de los primeros principios de la ley de la naturaleza, no tienen fuerza coactiva absolutamente por modo de precepto, sino despues que han sido sancionadas por la ley divina y humana. Y esto es lo que dice San Agustin, que » no obraban contra los preceptos de la » ley porque no estaba prohibido por ley » alguna ».

La respuesta al 3.º es evidente segun lo dicho al Responderemos.

Al 4.º que el derecho natural se entiende de muchas maneras : 1.ª se llama natural algun derecho que ha existido desde el principio, porque ha sido infundido por la naturaleza, y así le define Tulio (Rhet. l. 2), diciendo que « el derecho natural es lo que no engendró la » opinion, sino que cierta potencia innata » puso en nosotros ». Y puesto que tambien en las cosas naturales se llaman naturales ciertos movimientos, no porque provengan de un principio intrínseco, sino porque proceden de un principio superior movente, como los movimientos que hay en los elementos por la impresion de los cuerpos celestes, se dicen naturales segun se espresa el comentador (De celo et mundo, l. 3, comment. 28): por eso las cosas que son de derecho divino se dicen ser de derecho natural, puesto que proceden de la impresion é infusion de un principio superior, es decir, de Dios. Y de este modo lo entiende San Isidoro, cuando dice (Etym. l. 5, c. 4), que « el derecho natural es el que » se contiene en la ley y en el Evangelio » ; 3.º se dice derecho natural no solamente segun su principio sino segun su materia, puesto que versa acerca de las cosas naturales. Y puesto que la naturaleza se distingue por oposicion de la razon, por la que el hombre es hombre, por esto, tomando en sentido muy estricto el derecho natural, las cosas que pertenecen únicamente á los hombres, si provienen del dictámen de la razon natural, no se dicen ser de derecho natural, sino aquellas únicamente que dicta la razon natural acerca de las cosas que son comunes al hombre y á otros. Y por esto se da la predicha definicion, esto es, que el « derecho natural es el que la » naturaleza enseñó á todos los animales ». La pluralidad de mujeres aunque no sea

contra el derecho natural considerada del tercer modo, lo es, sin embargo, respecto del segundo modo, porque está prohibida por derecho divino (1), y tambien lo es considerado del primer modo, segun resulta de lo dicho (in corp.) ; porque la naturaleza dicta esto á cada animal, segun el modo conveniente á su especie. Por lo cual tambien ciertos animales entre los que se requiere el cuidado de ambos, esto es, del macho y de la hembra para la educacion de la prole, guardan por instinto natural la union del uno al otro ; como se ve en las tórtolas, palomas y otros semejantes.

La respuesta al 5.º es evidente por lo dicho (in corp.)

Pero como las razones aducidas *por el contrario* parecen manifestar que la pluralidad de mujeres es contraria á los primeros principios de la ley de la naturaleza, por eso debemos contestar á ellas y dirémos

Al 6.º que la naturaleza humana ha sido establecida sin defecto alguno ; y por eso le han sido dadas no solamente las cosas, sin las que el fin principal del matrimonio no puede obtenerse, sino tambien aquellas sin las que no se podría tener sin dificultad el fin secundario del matrimonio. Y de este modo basta al hombre en su misma institucion tener una sola mujer, segun lo dicho (in corp.).

Al 7.º que el varon no da por medio del matrimonio la potestad de su cuerpo á la mujer en cuanto á todas las cosas, sino únicamente en cuanto á aquellas que el matrimonio requiere. Mas no requiere el matrimonio que el varon otorgue en todo tiempo el débito conyugal, á la mujer que lo demanda, en cuanto á aquello para lo que ha sido instituido principalmente el matrimonio, esto es, para el bien de la prole, sino en cuanto basta para la fecundidad de la mujer. El matrimonio, empero, requiere que el débito conyugal sea otorgado, cuando se demande, en cuanto es instituido como remedio á la concupiscencia (que es su fin secundario). Y así es evidente que recibiendo muchas mujeres no se obliga el hombre á lo imposible, considerado el fin

(1) Si alguno dijere que es ilícito á los cristianos tener á un mismo tiempo muchas mujeres y que esto no está prohibido por ninguna ley divina, sea anatematizado. (Sesion 24 del Tridentino, cánón 11).

principal del matrimonio. Y por esto la pluralidad de mujeres no es contra los primeros preceptos de la ley de la naturaleza.

Al 8.º que aquel precepto de la ley de naturaleza, *quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*, debe entenderse segun las reglas de una proporcion conveniente; porque esto no significa que si un prelado quiere que el súbdito no le resista, que el mismo no deba resistir al súbdito. Y por esto no es menester por virtud de aquel precepto que, así como el varon no quiere que su mujer tenga otro varon, él mismo no tenga otra mujer; puesto que tener un solo varon muchas mujeres no es contrario á los primeros preceptos de la ley de naturaleza, como se ha dicho (al 7.º). Pero que una sola mujer tenga muchos varones es contrario á los primeros preceptos de la ley de naturaleza, porque por esto se quita totalmente en cuanto á algo el bien de la prole, y en cuanto á algo se impide el bien de la prole que es el fin principal del matrimonio; porque en el bien de la prole se comprende, no solo la procreacion, sino tambien la educacion. *Ipsa enim procreatio prolis etsi non totaliter tollatur, quia contingit post impregnationem primam iterum mulierem impregnari, ut dicitur (De animal. l. 7, c. 4) tamen multum impeditur, quia vis potest accedere, quin corruptio accidat, quantum ad utrunque fetum, vel quantum ad alterum.* Pero la educacion se destruye por completo, porque si una mujer tuviera muchos maridos, seguiríase la incertidumbre de la prole respecto del padre, cuyos cuidados son necesarios para la educacion de ésta. Y por esto por ninguna ley ó costumbre es permitido á una sola mujer casarse con muchos hombres (1) como por el contrario.

Al 9.º que la inclinacion natural residente en la parte apetitiva sigue á la concepcion natural que se halla en el conocimiento. Y puesto que no es de este modo contrario á la concepcion natural que un varon tenga muchas mujeres, como el que una mujer tenga muchos varones, síguese que el afecto de la mujer no rechaza tanto la union en el marido como viceversa. Y por esto, tanto en los

hombres como en los otros animales se encuentra mayor celo del macho á la hembra que al contrario.

#### ARTÍCULO II. — Fué lícito en algun tiempo tener varias esposas?

1.º Parece que tener varias mujeres no pudo ser lícito alguna vez; porque segun el Filósofo (*Ethic. l. 5, c. 7*) «el derecho natural tiene siempre y en todas partes la misma potestad». Pero por el derecho natural está prohibida la pluralidad de mujeres, segun resulta de lo dicho (a. 1). Luego así como ahora esto no es lícito, tampoco lo fué jamás.

2.º Si en algun tiempo fue lícito, esto no lo fue sino porque ó lo era *per se* ó por alguna dispensacion: si del primer modo, lo sería tambien ahora; si del segundo, esto es imposible, porque segun San Agustin (*lib. 26, Cont. Faust. c. 3*), «siendo Dios el autor de la naturaleza, no hace cosa alguna contra las razones que infundió á la naturaleza». De consiguiente, puesto que segun las disposiciones que Dios estableció en nuestra naturaleza, un hombre no debe tener más que una sola mujer, parece que el mismo jamás dispensaría contra esto.

3.º Si algo es lícito por dispensa, esto no es permitido sino á aquellos á quienes se otorga esta dispensa; mas no se lee que se ha hecho con todos en la ley una dispensa comun. Por lo tanto, como todos los que en general querían tomar muchas esposas bajo el antiguo testamento, no eran reprendidos por esto ni por la ley ni por los profetas, no parece que esto fuere permitido por dispensa.

4.º Donde hay la misma causa para dispensar debe otorgarse la misma dispensa. Pero la causa de la dispensa no puede ser otra que la multiplicacion de la prole para el culto de Dios, la cual es tambien ahora necesaria. Luego aun duraría tal dispensa, principalmente no leyéndose que haya sido revocada.

5.º En la dispensa no se debe omitir el mayor bien por el menor. Pero la fe y el sacramento, que no parece puedan ser guardados en el matrimonio, en el que un hombre se une á muchas mujeres, son bienes mayores que la multiplicacion de la prole. Luego no hubiera debido otor-

(1) A esto se llama *polyandria*.

garse esta dispensa teniendo en consideracion esta multiplicacion.

Por el contrario, dice San Pablo (Galat. 3, 19): que *la ley ha sido establecida por causa de los prevaricadores* (1), esto es, para impedirlos. Pero la ley antigua hace mencion de la pluralidad de mujeres, sin prohibirla, como consta (Deut. 21, 15): *Si el hombre tuviere dos mujeres*, etc. Luego teniendo dos mujeres no eran prevaricadores, y por tanto era lícito.

Ademas, esto mismo parece manifestarse por el ejemplo de los santos patriarcas, de quienes se lee haber tenido más de una mujer, y que fueron sin embargo muy aceptos á Dios, como Jacob y David y muchos otros. Luego esto fue permitido en algun tiempo.

**Conclusion.** *La poligamia fue antiguamente lícita á los antiguos patriarcas y á otros, con objeto de que se multiplicase la prole para el servicio de Dios.*

Responderémos, que segun resulta de lo dicho (a. 1, al 7 y 8), la pluralidad de mujeres se dice ser contra la ley de naturaleza, no en cuanto á los primeros preceptos de ella, sino en cuanto á los segundos, que se derivan de aquellos como consecuencia. Pero puesto que es menester que los actos humanos varíen segun las diversas condiciones de las personas y de los tiempos y de otras circunstancias; por eso las predichas conclusiones no proceden de los primeros preceptos de la ley de naturaleza, como teniendo siempre eficacia, sino en la mayor parte: porque tal es toda la materia moral segun consta por el Filósofo (Ethic. I. 1, c. 3 y cap. 7). Y por esto donde falta la eficacia de estos pueden ser omitidos lícitamente. Pero como no es fácil determinar estas variedades, por eso á aquel de cuya autoridad tiene eficacia la ley, se le reserva el derecho de otorgar la licencia de no observar la ley en aquellos casos, á los que no debe estenderse la eficacia de la ley; y tal licencia se dice *dispensa*. Mas la ley de la unidad de la esposa no ha sido instituida humanamente, sino divi-

namente, ni ha sido dada jamás de palabra ó por escrito, sino impresa en el corazon, como tambien las cosas que de cualquiera manera pertenecen á la ley de la naturaleza. Y por tanto en esto sólo pudo otorgarse por Dios tal dispensa, mediante la inspiracion interna, que fue hecha principalmente á los santos patriarcas, y por el ejemplo de estos fue derivada á otros en aquel tiempo (2) en que convenia fuese omitido el antedicho precepto de la naturaleza para que fuese mayor la multiplicacion de la prole, que debia ser educada para el culto de Dios: porque siempre debe observarse más el fin principal que el secundario. Por lo cual, siendo el bien de la prole el fin principal del matrimonio, donde era necesaria la multiplicacion de la prole, se debió descuidar por algun tiempo, el impedimento que podría sobrevenir en los fines secundarios; para remover el cual, se ordena el precepto que prohíbe la pluralidad de mujeres, segun resulta de lo dicho (a. 1).

Al argumento 1.º dirémos, que el derecho natural, *quantum est de se*, tiene siempre y en todas partes la misma potencia; mas *per accidens* puede variar en cierto tiempo y lugar, á causa de un impedimento, como allí mismo el Filósofo pone un ejemplo de otras cosas naturales. Porque siempre y donde quiera la derecha es mejor que la izquierda, segun la naturaleza, pero por algun accidente sucede que alguno es ambidiestro, pues nuestra naturaleza es variable; y lo mismo es tambien acerca de lo justo natural, como dice el mismo Filósofo.

Al 2.º que en una Decretal sobre los divorcios (cap. Gaudemus), se dice que jamás fue permitido tener muchas mujeres sin dispensa habida por inspiracion divina. Sin embargo, esta dispensa no es otorgada contra las razones que Dios ha puesto en nuestra naturaleza, sino fuera de ellas, puesto que estas razones no han sido ordenadas para siempre, sino para el mayor número de casos, como se ha dicho (in corp.). Así como tambien no es

(114) Por las transgresiones, dice la Vulgata.

(115) Es probable, segun Silvio, que esta dispensa de que nos habla el Santo y en la cual únicamente Balarmino, Estio y otros teólogos hacen consistir la licitud de la poligamia antigua, fue otorgada á los patriarcas despues del diluvio, aten-

diendo á que entónces se necesitaba de ese medio para la pronta multiplicacion del linaje humano; porque de no ser así no se explica que fuese reprendido Lamech por tener dos mujeres, segun consta del capítulo iv del Génesis.

contra la naturaleza cuando sucede algo milagrosamente en las cosas naturales, fuera de lo que suele acontecer frecuentemente.

Al 3.º que cual es la ley, tal debe ser la dispensa de la ley. De consiguiente, puesto que la ley de la naturaleza está impresa en los corazones, no convino que la dispensa de las cosas que pertenecen á la ley de la naturaleza se diese por ley escrita, sino que se hiciera por inspiracion interna.

Al 4.º que la venida de Cristo fue el tiempo de la plenitud de la gracia de Cristo, por la cual es difundido el culto de Dios en todos los pueblos por la propagacion espiritual. Y por esto no hay la misma razon de la dispensa que existía antes de la venida de Cristo, cuando el culto de Dios era multiplicado y conservado por la propagacion carnal.

Al 5.º que la prole, segun que es bien del matrimonio incluye la fe que debe guardarse á Dios, porque segun que se espera la prole para educarla en el servicio y culto de Dios, se la considera como bien del matrimonio. Mas la fe que debe guardarse á Dios es más escelente que la fidelidad que debe guardarse á la esposa, que se pone como bien del matrimonio, y que la significacion, que pertenece al sacramento, porque la significacion se ordena al conocimiento de la fe. Y por eso no repugna si por el bien de la prole se detrae algo á los otros dos bienes. Sin embargo, no son quitados totalmente, porque tambien la fe subsiste para más de una, y el sacramento de algun modo: porque aunque no se significase la union de Cristo á la Iglesia, en cuanto es una, se significaba sin embargo por la pluralidad de mujeres la distincion de grados en la Iglesia, la que no solo existe en la militante, sino tambien en la triunfante. Y por esto los matrimonios de aquellos significaban de algun modo la union de Cristo á la Iglesia, no solo militante, como algunos dicen, sino tambien triunfante, en la que existen diversas mansiones.

### ARTICULO III. — Tener una concubina es contra la ley de la naturaleza? (1)

1.º Parece que tener una concubina no es contra la ley de la naturaleza; porque los preceptos ceremoniales de la ley no son de ley de la naturaleza. Pero se prohíbe la fornicacion (Actuum. 15) entre las otras cosas ceremoniales de la ley que fueron impuestas por un tiempo á los gentiles que creían. Luego la fornicacion simple, que es el acceso á la concubina, no es contra la ley de la naturaleza.

2.º El derecho positivo es dimanado del derecho natural, como dice Tulio (De invent. l. 2). Pero la fornicacion simple no se prohibía segun el derecho positivo: antes bien se imponía como pena por leyes antiguas á las mujeres el ser entregadas á los lupanares. Luego tener una concubina no es contra la ley de la naturaleza.

3.º La ley natural no prohíbe que lo que se da *simpliciter* pueda darse por un tiempo, y relativamente. Pero una mujer libre puede dar á un hombre libre tambien, perpétuamente la potestad de su cuerpo para que use de ella lícitamente cuando quisiere. Luego no es contra la ley de la naturaleza si le diera la potestad sobre su cuerpo por un momento.

4.º Cualquiera que usa de lo suyo, como quiere, á nadie injuria. Pero la sierva es cosa del Señor. Luego si el Señor usa de ella á su capricho, á nadie injuria; y así tener una concubina no es contra la ley de la naturaleza.

5.º Cada cual puede dar á otro lo suyo. Pero la esposa tiene la potestad sobre el cuerpo de su esposo, como consta (1 Cor. 7). Luego si la esposa quiere, el varon puede unirse á otra mujer sin pecado.

Por el contrario, segun todas las leyes los hijos que nacen de concubina llevan una mancha. Mas esto no sería así si el concubinato, del que traen su origen, no fuese naturalmente torpe. Luego tener una concubina es contra la ley de la naturaleza.

Ademas: el matrimonio es natural segun lo dicho (C. 41, a. 1). Mas esto no sería así, si el hombre pudiera unirse

(1) Por concubina entiende el Santo Doctor, lo mismo que el diccionario de la lengua, es decir, « la mancha ó la mujer

» que vive y cohabita con algun hombre, como si fuera su marido ».

fuera del matrimonio á una mujer sin perjuicio de la ley de la naturaleza. Luego es contrario á esta ley tener una concubina.

**Conclusion.** *Acercarse á una mujer no unida en matrimonio, y que se llama concubina, es contra la ley de la naturaleza.*

**Responderémos**, que segun resulta de lo dicho (a. 1), se dice ser contra la ley de la naturaleza aquella accion, que no es conveniente al fin debido que la naturaleza intenta, ya porque no se ordena al mismo por la accion del agente, ya porque es de sí desproporcionada á aquel fin. Mas el fin que la naturaleza se propone por el concúbito, es la procreacion y educacion de la prole: y para que se buscasse este bien puso la delectacion en el acto carnal, como dice San Agustin (De nupt. et concupisc. l. 1, c. 8). Así, pues, cualquiera que usa del acto carnal, por causa del placer que en él encuentra, no refiriéndolo al fin que la naturaleza se propone, obra contra la naturaleza; é igualmente tambien si se hace de modo que no pueda ser ordenado convenientemente á aquel fin. Y como las cosas toman ordinariamente sus nombres de su fin como de lo que hay más escelente, así como la union del matrimonio recibe el nombre del bien de la prole, el cual se busca principalmente por el matrimonio, así el nombre de concubina espresa aquella union, por la que se busca el trato carnal por sí mismo. Y si tambien á veces alguno busca la prole por este concúbito, no es, sin embargo, conveniente al bien de la prole, en el que no solamente se comprende la procreacion de la misma por la que la prole recibe el ser, sino tambien la educacion é instruccion, por la que recibe el alimento y la enseñanza de los padres, á cuyas tres cosas están obligados los padres á la prole segun el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 11 y 12). Mas como la educacion é instruccion de la prole por los padres es debida por largo tiempo, exige la ley de la naturaleza que el padre y la madre vivan juntos largo tiempo, para ayudar en comun á la prole. Por lo cual aun las aves que alimen-

tan á sus polluelos, no se separan de la mútua sociedad ántes de completar la nutricion de sus pequeños, cuya sociedad empieza desde el acto del concubito. Esta obligacion de vivir la mujer con el marido produce el matrimonio, y por eso es evidente que *acercarse á una mujer no unida en matrimonio, y que se llama concubina es contra la ley de la naturaleza.*

Al argumento 1.º dirémos, que entre los gentiles, la ley de la naturaleza se había oscurecido en muchos conceptos (1), por lo que no reputaban como malo el acercarse á una concubina, sino que usaban de la fornicacion como de cosa permitida, y tambien de otras cosas que eran contrarias á las ceremonias de los judios aunque no lo fuesen á la ley de la naturaleza. Y por esta razon los Apóstoles mezclaron la prohibicion de la fornicacion con las ceremoniales, á causa de la diferencia que había entre los judios y los gentiles respecto de ambas cosas.

Al 2.º que aquella ley nació de la predicha oscuridad en que cayeron los gentiles que no daban á Dios el honor debido, como se dice (Rom. 1), y no del instinto de la ley de la naturaleza. Por lo cual habiendo producido la religion contraria, fué destruida aquella ley.

Al 3.º que en algunos casos, como no se sigue inconveniente alguno si se da á otro en absoluto alguna cosa que uno tiene en su poder, así tampoco si se da por algun tiempo: y en este sentido ni una ni otra de estas dos cosas son contra la naturaleza. Mas no sucede así en el caso presente, y por tanto la razon no es concluyente.

Al 4.º que la injuria se opone á la justicia. Pero la ley natural no solamente prohíbe la injusticia, sino tambien las cosas opuestas á todas las virtudes: como es contra la ley de la naturaleza el que alguno coma inmoderadamente, aunque usando de tales cosas á nadie haga injuria. Y ademas la sierva, aunque sea cosa del Señor, para su servicio, no lo es, sin embargo para el concubito. Interesa igualmente de qué modo usa cada cual

(1) Tan oscurecido, que el Apóstol en su epístola á los Romanos (c. 1) nos refiere las mayores abominaciones contra la naturaleza en que cayeron los gentiles, justo castigo de su

orgullo y de no haber glorificado á Dios, como debían, por la consideracion de las mismas obras de la naturaleza.

de sus cosas, porque el tal hace injuria á la prole que debe procrear, á cuyo bien no se ordena suficientemente tal union segun lo dicho.

Al 5.º que la mujer tiene potestad en el cuerpo del varon, no *simpliciter* en cuanto á todas las cosas, sino solo en cuanto al matrimonio, y por esto no puede contra el bien del matrimonio entregar á otra el cuerpo del varon.

**ARTÍCULO IV. — Acercarse (1) á una concubina es pecado mortal?**

1.º Parece que acercarse á una concubina no es pecado mortal; porque la mentira es mayor pecado que la fornicacion simple, lo cual es evidente, puesto que Judá que no se horrorizó de cometer la fornicacion con Tamar rehusó mentir diciendo (Gen. 38, 23): *por cierto no nos pueden acusar de mentira*. Pero la mentira no es siempre pecado mortal. Luego ni la fornicacion simple.

2.º El pecado mortal debe ser castigado con la muerte. Pero la ley antigua no castigaba el concubito con la concubina con pena de muerte, sino en algun caso, como consta (Deut. 22). Luego no es pecado mortal.

3.º Segun San Gregorio (implic. l. 33, moral. c. 11), los pecados carnales son de menor culpa que los espirituales. Pero no toda soberbia ó avaricia, que son pecados espirituales, son pecado mortal. Luego no toda fornicacion, que es pecado carnal, es pecado mortal.

4.º Donde hay mayor incentivo, allí hay menos pecado; porque peca más el que es vencido por menor tentacion. Pero la concupiscencia instiga sobre todo a los placeres carnales. Luego no siendo siempre el acto de la gula pecado mortal, ni la fornicacion simple será mortal.

Por el contrario, nada escluye al hombre del reino de Dios sino el pecado mortal: y los fornicadores están escluidos del reino de Dios, como consta (1 Cor. 6). Luego la fornicacion simple es pecado mortal.

Ademas, solo los pecados mortales se dicen crímenes. Es así, que toda fornicacion

es crimen, como consta (Job. 4, 13): *guárdate hijo mio de toda fornicacion, y fuera de tu mujer nunca consientas en cometer un crimen*. Luego etc.

**Conclusion.** *No hay duda que la simple fornicacion es de suyo pecado mortal, aunque no hubiese ley escrita que lo prohibiera.*

Responderémos que, segun se ha dicho (Sent. 2, dist. 42, C. 1, a. 4), aquellos actos que destruyen la amistad del hombre con Dios, y del hombre con el hombre, son pecados mortales por su género: porque estos actos son contrarios á dos preceptos de la caridad que es la vida del alma. Y por esto, como el concubito fornicario destruye la debida ordenacion del padre á la prole, que la naturaleza se propone en este acto, *no hay duda que la fornicacion simple es de suyo pecado mortal, aunque no hubiera ley escrita que la prohibiese* (2).

Al argumento 1.º dirémos que frecuentemente el hombre que no evita el pecado mortal, evita algun pecado venial, para el que no tiene tanta incitacion; y así tambien Judá evitó la mentira, no evitando la fornicacion; aunque aquella mentira hubiera sido pernicioso, llevando aneja la injuria, si no hubiera devuelto lo prometido.

Al 2.º que el pecado no se llama mortal porque se castigue con muerte temporal, sino porque se castiga con muerte eterna. Por lo cual aun el hurto, que es pecado mortal, y muchos otros, no son castigados por las leyes con muerte temporal. Y lo mismo puede decirse acerca de la fornicacion.

Al 3.º que así como no todo movimiento de soberbia es pecado mortal, así ni cualquier movimiento de lujuria; porque los primeros movimientos de esta y semejantes son pecados veniales, y aun á veces el acto mismo matrimonial. Pero hay algunos actos de lujuria que son pecados mortales, porque existen algunos movimientos veniales de soberbia: puesto que en las palabras aducidas de San Gregorio se entiende la comparacion de los vicios segun el género, no en cuanto á cada uno de los actos.

(1) Afirmitivamente responde el Santo; y esto, aun prescindiendo de la ley divina.

(2) Consúltese lo que dice el Santo de la fornicacion en la 2, 2, q. 154, a. 2.

Al 4.º que aquella circunstancia que es más eficaz para agravar, es la que se aproxima más á la especie del pecado. Por lo que aunque la fornicacion se amen- güe por la magnitud del incentivo, sin embargo, por la materia sobre que recae, tiene mayor gravedad que la comida desordenada, puesto que tiene por objeto las cosas que pertenecen á fomentar el lazo de amistad de la sociedad humana segun lo dicho (in corp.); y, por tanto, el argumento no es concluyente.

**ARTÍCULO V. — Fue permitido en algun tiempo tener concubina?**

1.º Parece que en algun tiempo fue lícito tener concubina; porque así como tener una sola mujer es de ley de la naturaleza, así no tener concubina. Pero á veces fue permitido tener más de una esposa. Luego tambien tener concubina.

2.º Alguna mujer no puede ser á la vez sierva y esposa; por lo cual, segun la ley, por el hecho mismo que la sierva era recibida en matrimonio quedaba libre (Deut. 21, 11). Pero se lee haberse acercado á sus siervas algunos muy amigos de Dios, como Abraham y Jacob. Luego aquellas no eran sus esposas, y, por tanto, fue permitido en algun tiempo tener concubinas.

3.º La mujer que es recibida en matrimonio no puede ser arrojada, y su hijo debe ser partícipe de la herencia. Pero Abraham arrojó á Agar, y su hijo no fue su heredero (Gen. 21). Luego no fue esposa de Abraham.

Por el contrario, las cosas que son contrarias á los preceptos del decálogo, jamás fueron permitidas. Pero tener una concubina es contrario á este precepto del decálogo, *no adulterarás*. Luego jamás fue permitido esto.

Ademas, dice San Ambrosio (in libro de Patriarchis, sen. lib. 1 de Abraham, c. 4): «no es permitido al varon lo que no lo es á la mujer». Pero jamás fue permitido á la mujer acercarse á otro varon, repudiado el propio marido. Luego ni á este le fue permitido tener concubina.

**Conclusion.** [1] *Siendo contra el derecho natural tener concubina, segun lo dicho en el artículo 3.º, en ningun tiempo fue lícito tenerla, ni aun por dispensa.*

[2] *Donde quiera que se lee en el antiguo Testamento, haber tenido algunos concubinas, á los que es necesario excusar de pecado mortal, es preciso entender que les estaban unidas en matrimonio, y sin embargo decíase concubinas.*

Responderémos, que Rabbi Moisés dice (lib. 3 *Dux errant.* c. 1) que ántes del tiempo de la ley, la fornicacion no era pecado, lo que prueba por el hecho de que Judá tuvo trato carnal con Tamar. Pero esta razon no es concluyente; porque no es necesario que se excuse del pecado mortal á los hijos de Jacob cuando fueron acusados delante de su padre de un crimen pésimo, y que consintieron en la muerte y en la venta de José. Por lo cual debe decirse que, *puesto que es contrario á la ley de la naturaleza tener una concubina*, con la que no se está unido en matrimonio, *segun lo dicho (a. 3), esto no fue permitido en tiempo alguno ni aun por dispensa*. Porque, como se desprende de lo dicho (ibid), el concúbito con la que no está unida en matrimonio, no es una accion conveniente al bien de la prole, que es el fin principal del matrimonio; y por tanto, es contrario á los primeros principios de la ley de la naturaleza, que no admiten dispensa. De consiguiente, *donde quiera que se lee en el antiguo Testamento haber tenido algunos concubinas, á los que es necesario excusar de pecado mortal (1), es preciso entender, que les estaban unidas en matrimonio; y sin embargo decirse concubinas*, era porque tenían algo de razon de esposa y algo de razon de concubina. En efecto, segun que el matrimonio se ordena á su fin principal, que es el bien de la prole, la mujer se une al marido por un lazo indisoluble, ó al menos de larga duracion, como se ha dicho (a. 1), y sobre esto no cabe dispensa alguna. Pero en cuanto al segundo fin, que es el cuidado de la familia y la comunicacion de las obras, la mujer se une como socia. Y esto es lo que faltaba en las que se denominaban concubinas:

(1) Así pasa con Abraham, de quien se lee en el sagrado texto: *Antes á los hijos de sus concubinas les hizo donativos y sepa-*

*rólos de Isaac su hijo, cuando él aún vivía, hácia la parte oriental (Génesis, c. 25, v. 6).*

porque en esto podía haber dispensa por ser el fin secundario del matrimonio. Y por esta parte tenían algo de semejante á las concubinas, por cuya razon se denominaban con ese nombre.

Al argumento 1.º dirémos que tener más de una mujer no es contrario á los preceptos de la ley de la naturaleza, como lo es tener una concubina, segun resulta de lo dicho (a. 1, al 7.º y 8.º), y por tanto, no se sigue la consecuencia.

Al 2.º que los antiguos padres, en virtud de la dispensa, por la que tenían varias esposas, se acercaban á las siervas con afecto de esposos; porque eran sus esposas en cuanto al principal y primario fin del matrimonio (1); pero no en cuanto á la otra union, que mira al segundo fin, al cual se opone la condicion de la servidumbre, no pudiendo ser á la vez socia y sierva.

Al 3.º que así como en la ley de Moisés se permitía por dispensacion dar el libelo de repudio para evitar la muerte violenta de la esposa, como se dirá (C. 67, a. 6), así tambien por la misma dispensa se permitió á Abraham que arrojase á Agar, para significar el misterio que esplica el Apóstol (Galat. 4). El que tampoco aquel hijo fuese su heredero pertenece al misterio, segun consta (ibid.), como el que Esau, hijo de mujer libre, no lo fue (Rom. 9). Asimismo tambien por causa del misterio sucedió el que los hijos de Jacob, nacidos de siervas y libres fuesen herederos, como dice San Agustín (Tract. 11, in Joan.), « puesto que nacen á Cristo en el bautismo hijos y herederos tanto por medio de los buenos, » que las libres significan, como por los » malos ministros que son significados por » las esclavas ».

## CUESTION LXVI.

### De la bigamia y de la irregularidad que de ella se contrae.

1.º Es aneja la irregularidad á aquella bigamia que consiste en que alguno tuviese dos esposas sucesivamente?—2.º Contrae irregularidad el que tuvo dos esposas á la vez?—3.º Se contrae irregularidad por haberse desposado con mujer no doncella?—4.º La bigamia es disuelta por el bautismo?—5.º Es permitido dispensar al bigamo?

#### ARTÍCULO I.—La irregularidad es aneja á la bigamia?

1.º Parece que no va aneja la irregularidad á aquella bigamia que proviene de que alguno haya tenido sucesivamente dos esposas; porque la multitud y la unidad son consecuencia del ente. Luego como el no ente no produzca multitud alguna, aquel que tiene sucesivamente dos esposas, cuando la una está en el *ser* y la otra en el no *ser*, por esto no se hace varon que no tiene más que una sola mujer, y que no puede ser promovido al

(1) La Escritura misma manifiesta que esas concubinas eran legítimas esposas y con este nombre se las llama tambien en

Episcopado segun el Apostol (1. Tim. 3 y Tit. 1).

2.º Mayor signo de incontinencia aparece en el que conoce muchas mujeres, por la fornicacion, que en el que tiene muchas esposas sucesivamente. Pero por lo primero no se hace alguno irregular. Luego ni por lo segundo.

3.º Si la bigamia produce la irregularidad, ó es por razon del sacramento, ó por la del acto carnal. Mas no por razon del primero, porque entonces si alguno contrajera con una por palabras de presente, y muerta esta primera sin haber

algunos lugares. Así, por ejemplo, Agar, esclava y concubina de Abraham, se la llama esposa en el capítulo 16 del Génesis.



consumado el acto carnal se casare con otra, se haría irregular, lo cual es contrario al Decreto de Inocencio III (cap. *Dubium* De bigamia). Tampoco por la segunda razon, porque entónces tambien el que concubito de la fornicacion sería irregular, lo cual es falso. Luego la bigamia no produce irregularidad de modo alguno.

**Conclusion.** *La bigamia produce irregularidad.*

Responderémos, que por el sacramento del órden se constituye alguno ministro de los sacramentos; y aquel que debe administrar á otros los sacramentos, no debe experimentar defecto alguno en los sacramentos. Existe defecto en el sacramento, cuando no se encuentra íntegra la significacion del mismo. Mas el sacramento del matrimonio significa la union de Cristo á la Iglesia, que es de uno á una. Y por esto se requiere, para la perfecta significacion del sacramento, que el varon sea sólo marido de una sola mujer, y la mujer sea solo mujer de un solo varon. Por lo tanto, *la bigamia, que quita esto, produce la irregularidad.* Hay cuatro modos de bigamia: 1.º cuando alguno tiene sucesivamente segun derecho más de una mujer; 2.º cuando tiene más de una á la vez, una segun derecho y otra de hecho; 3.º cuando tiene varias sucesivamente, una de derecho y otra de hecho; 4.º cuando toma por mujer á una viuda (1). Y por tanto, en todos estos casos hay una irregularidad adjunta. Asígnase tambien otra causa consiguiente, puesto que en aquellos que reciben el sacramento del órden debe aparecer la más grande espiritualidad, bien porque administran las cosas espirituales, es decir, los sacramentos, ya porque las enseñan y deben ocuparse en ellas. Por lo cual, repugnando sobre todo á la espiritualidad la concupiscencia por la que el hombre todo se hace carnal, no debe aparecer en estos algun signo de concupiscencia permanente, como aparece en

los bigamos que no quisieron contentarse con una sola esposa. Sin embargo, la primera razon tiene mayor fuerza.

Al argumento 1.º dirémos que la pluralidad de esposas que existen á la vez es una multitud en absoluto; y por esto tal multitud repugna totalmente á la significacion del sacramento, y por esta causa se quita el sacramento. Pero la multitud de varias esposas sucesivamente es multitud *secundum quid*, y por esto no quita totalmente la significacion del sacramento, ni le hace nulo, en cuanto á su esencia, sino en cuanto á la perfeccion, que se requiere en los que son los dispensadores de los sacramentos.

Al 2.º que aunque haya en los fornicadores mayor señal de concupiscencia, sin embargo, no es de una concupiscencia tan adherente; puesto que por la fornicacion no se obliga uno á otro perpetuamente; y por esto no hay defecto del sacramento.

Al 3.º que segun lo dicho (in corp.) la bigamia produce la irregularidad en cuanto quita la perfecta significacion del sacramento, que consiste ciertamente en la union de las almas, que se verifica por el consentimiento, y en la union de los cuerpos; y así por razon de ambos simultáneamente es preciso que haya bigamia que produzca la irregularidad. Por consiguiente, por el Decreto de Inocencio III se obvia lo dicho por el Maestro de las Sentencias (in litt. Sent. 4, dist 27), que el consentimiento solo por palabras de presente basta para producir la irregularidad (2).

**ARTICULO II.** — *¿La irregularidad es aneja á la bigamia que resulta de que un hombre tiene dos mujeres, una de derecho y otra de hecho? (B)*

1.º Parece que la irregularidad no es aneja á la bigamia que resulta de que un hombre tiene dos mujeres simultánea ó sucesivamente, una de derecho y otra de hecho, porque donde no hay sacramento

(1) Hay tambien irregularidad, como el Santo dice en el artículo 3.º de esta cuestion, cuando se contrae matrimonio con una que no es virgen; y ademas cuando paga el débito á su mujer, si esta ha sido infiel al marido.

(2) Hé aquí lo establecido por Inocencio III en el decreto citado por el Santo: *Cum ergo propter sacramenti defectum inhiberetur sit, ne bigamus, aut maritus viduæ præsumat ad sacros Ordines promoveri, quoniam nec illa est unica unice, nec iste unus.*

*unius; profecto ubi deficit inter hujusmodi conjuges commixtio corporum, non deest hujusmodi signaculum sacramenti.*

(3) Esta bigamia es la llamada *interpretativa* por los teólogos y canonistas; siendo este modo, de que el artículo habla, uno de los cuatro que San Ligorio pone para ser irregulares los clérigos con dicha especie de irregularidad. (Véase San Alfonso, lib. vii, n. 433 y siguientes).

alguno no puede haber efecto de sacramento. Pero cuando alguno contrae de hecho con alguna, y no de derecho, no existe sacramento alguno, porque tal union no significa la union de Cristo á la Iglesia. Luego como la irregularidad no es consecuencia de la bigamia, sino á causa del defecto del sacramento, parece que no resulte de tal bigamia.

2.º El que se acerca á aquella con quien contrajo de hecho y no de derecho, comete fornicacion, si no tiene alguna por mujer legítima, ó adulterio si la tiene. Pero dividir su carne entre varias por la fornicacion ó adulterio no causa irregularidad. Luego ni el dicho modo de bigamia.

3.º Sucede que alguno antes de conocer carnalmente á aquella con la que contrajo segun derecho, contraiga con otra de hecho, no de derecho, y la conozca casualmente, ya muerta la primera, ya viviente: el tal contrajo con varias de derecho y de hecho, y sin embargo no es irregular, porque no dividió su carne entre varias. Luego por el predicho modo de bigamia no se contrae la irregularidad.

**Conclusion.** *Se contrae la irregularidad de la bigamia en el hecho de tener ó simultánea ó sucesivamente dos mujeres, una de derecho y otra de hecho.*

Responderémos, que en los dos segundos modos de bigamia se contrae la irregularidad; pues aunque en una de ellas no hay sacramento, existe sin embargo cierta semejanza de sacramento. Por lo cual estos dos modos son secundarios y el primero es el principal para causar la irregularidad.

Al argumento 1.º dirémos, que aunque no hay allí sacramento, hay sin embargo alguna semejanza, que no existe en el concúbito, fornicario ó adulterino. Y por tanto no hay paridad.

Con lo dicho es evidente la respuesta al 2.º

Al 3.º que en tal caso no se reputa bigamo, porque el primer matrimonio no tuvo su perfecta significacion; sin embargo, si por juicio de la Iglesia es obligado á volver á la primera y conocerla,

se hace al instante irregular; porque el pecado no produce la irregularidad, sino la imperfeccion de la significacion (*del sacramento*).

**ARTÍCULO III.** — *Utrum contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis ducit uxorem non virginem.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non contrahatur irregularitas ex hoc quòd aliquis ducit uxorem non virginem, quia plus impeditur aliquis ex defectu proprio quàm alieno. Sed si ipse contrahens non sit virgo, non efficitur irregularis. Ergo multò minùs si uxor ejus virgo non sit.

2. Præterea, potest esse quòd aliquis defloraverit aliquam, et postea ducat eam in uxorem. Talis autem non videtur fieri irregularis, quia non divisit carnem suam in plures, nec etiam uxor ejus; et tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamiæ non causat irregularitatem.

3. Præterea, nullus potest contrahere irregularitatem nisi voluntarius. Sed aliquis quandoque ducit uxorem non virginem involuntarius, ut quando credit eam virginem esse, et postea invenit eam corruptam fuisse, cognoscens eam (1). Ergo talis modus non semper facit irregularitatem.

4. Præterea, corruptio sequens matrimonium est vituperabilior quàm præcedens. Sed si uxor, postquam est consummatum matrimonium, ab alio cognoscatur, non efficitur vir irregularis; aliàs puniretur pro peccato uxoris: potest etiam esse, postquam hoc sciat, quòd reddat ei debitum poscenti (2), antequam de adulterio accusata condemnetur. Ergo videtur quòd ille modus bigamiæ non causet irregularitatem.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Regist. lib. II, indict. 10, epist. 25): «Præcipimus ne unquam illicitas ordinationes facias, ne bigamum, aut qui virginem non est sortitus in uxorem, aut ignorantem litteras, aut habentem quamlibet partem corporis vitiatam, vel pœnitentiæ, vel curiæ, aut cuilibet conditioni

(1) Quia eam ducturus non fuisset, si advertisset aut scivisset corruptam esse, sicut eam cognoscens deprehendit.

(2) Quamvis contra debitum juris, nisi se reipsa pœnitentiam ostendat.

obnoxium, ad sacros ordines permittas accedere.»

**Conclusio.** *Ex hoc quòd vir uxorem non virginem ducit, irregularis efficitur; non autem ex hoc quòd corruptus non corruptam ducit.*

Respondeo dicendum quòd in conjunctione Christi et Ecclesiæ unitas ex utraque parte invenitur (1). Et ideò sive divisio carnis inveniat ex parte viri, sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti; sed tamen diversimodè, quia ex parte viri requiritur quòd aliam non duxerit in uxorem, non quòd sit virgo; sed ex parte uxoris requiritur quòd etiam sit virgo. Cujus ratio à decretis assignatur, quia sponsus significat Ecclesiam militantem, cujus curam gerit episcopus, in qua sunt multe corruptiones; sed sponsa significat Christum, qui virgo fuit. Et ideò ex parte sponsæ requiritur virginitas, sed non ex parte sponsi, ad hoc quòd aliquis episcopus fieri possit. Sed hæc ratio est expressè contra Apostolum (Ephes. v, 25): *Viri, diligite uxores vestras sicut et Christus dilexit Ecclesiam.* Ex quo apparet quòd uxor significat Ecclesiam, et sponsus Christum; et iterum, XXIII: *Quoniam vir est caput mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ.*— Et ideò alii dicunt quòd per sponsum significatur Christus, per sponsam Ecclesia triumphans, in qua non est aliqua macula. Christus autem habuit primò synagogam quasi concubinam; et sic non tollitur aliquid de perfectione significationis sacramenti, si sponsus habuit priùs concubinam. Sed hoc est valdè absurdum, quia sicut est una fides antiquorum et modernorum, ita una Ecclesia. Unde illi qui tempore synagogæ Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiæ, in qua Deo servimus pertinebant. Et præterea hoc est expressè contra illud quod habetur (Jerem. III, Ezech. XVI, et Osæ II), ubi expressè fit mentio de desponsatione synagogæ. Unde non fuit sicut concubina, sed sicut uxor. Et præterea, secundum hoc fornicatio esset sacramentum illius conjunctionis, quod est absurdum. Et ideò gentilitas, priusquam desponsaretur à Christo in fide Ecclesiæ, corrupta fuit à diabolo

per idolatriam. Et ideò aliter dicendum, quòd defectus in ipso sacramento causat irregularitatem. Corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quæ præcessit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte illius in quo est corruptio; sed facit defectum ex parte alterius, quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra seipsum, sed supra alterum: et ideò ex termino specificatur, qui etiam est respectu illius actus quasi materia sacramenti. Unde si mulier esset ordinis susceptiva, sicut efficitur vir irregularis ex hoc quòd ducit uxorem corruptam, non autem ex hoc quòd corruptus contrahit; ita fieret mulier irregularis, si contraheret cum corrupto, non autem si contraheret corrupta; nisi in alio matrimonio priùs corrupta fuisset.

Et per hoc patet solutio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd in tali casu sunt diversæ opiniones. Tamen probabilius est quòd non sit irregularis, quia carnem suam non divisit in plures.

Ad *tertium* dicendum, quòd irregularitas non est pœna inflictæ, sed defectus quidam sacramenti. Et ideò non oportet quòd semper sit voluntaria bigamia, ad hoc quòd irregularitatem causet. Et ideò ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est, eam cognoscens.

Ad *quartum* dicendum, quòd si mulier fornicetur post matrimonium contractum, non efficitur ex hoc vir irregularis, nisi post corruptionem adulterii eam iteratò cognoscat, quia aliàs corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri. Sed si etiam per jus compellatur ei reddere debitum, vel etiam ex conscientia propria, illâ petente, debitum reddat, ante condemnationem adulterii irregularis efficitur, quamvis de hoc sint opiniones. Sed hoc quòd dictum est, est probabilius, quia hic non requiritur quòd sit peccatum (2), sed significatio tantum.

#### ARTÍCULO IV. — *La bigamia se disuelve por el bautismo?*

1.º Parece que la bigamia se quita por

(1) Propter unicum sponsum, scilicet Christum, ut et unicum sponsam, scilicet Ecclesiam: quo sensu intelligi apostolicum illud potest (II. Cor. XI): *Despondi vos uni viro virginem*

*castam exhibere Christo.*

(2) Al., *quid sit peccatum.*

el bautismo, porque dice San Jerónimo (in Epist. ad Titum, sup. illud, c. 1, *Unius. uxoris vir*), que si alguno tuvo ántes del bautismo muchas mujeres, ó una ántes y otra despues, no es bigamo. Luego la bigamia se disuelve por el bautismo.

2.º El que hace lo que es mayor hace lo que es menos. Pero el bautismo quita todo pecado, que es más grave que la irregularidad. Luego quita la irregularidad de la bigamia.

3.º El bautismo quita toda la pena previniente del acto. Es así que la irregularidad de la bigamia es de tal naturaleza. Luego, etc.

4.º El bigamo es irregular en cuanto no representa á Cristo. Pero por el bautismo somos conformados plenamente á Cristo. Luego se disuelve aquella irregularidad.

5.º Los sacramentos de la nueva ley son más eficaces que los de la antigua. Pero los sacramentos de la antigua ley destruían las irregularidades como (in princ. Sentent. l. 4) se ha dicho por el maestro de las Sentencias. Luego tambien el bautismo, que es un sacramento efficacísimo en la nueva ley, quita la irregularidad contraída por la bigamia.

Por el contrario, es lo que dice San Agustín (Lib. de bono conjug. c. 18): «entienden con gran penetración los que juzgaron que no debía ordenarse al que tuvo otra mujer, bien cuando era catecúmeno ó bien cuando era pagano, porque se trata de un sacramento, no de un pecado».

Ademas, como el mismo dice (ibid.): «si la mujer, catecúmena ó pagana ha sido manchada, no puede ser consagrada despues del bautismo entre las vírgenes del Señor». Luego por igual razón ni ordenarse el que ha sido bigamo ántes del bautismo.

**Conclusion.** *La bigamia no puede quitarse por el bautismo.*

Responderémos, que el bautismo quita las culpas y no rompe las uniones. Por lo tanto, como de la misma union se siga la irregularidad, no puede ser quitada por el bautismo como dice San Agustín (ibid.).

Al argumento 1.º dirémos, que en ese caso no obliga la opinión de San Jeróni-

mo, á ménos que no queramos interpretarla diciendo, que habla de la dispensa más fácil de obtener.

Al 2.º que no es menester que aquel que hace lo mayor haga lo menor, á no ser que esté ordenado á aquello: lo que no tiene lugar en nuestro propósito, porque el bautismo no se ordena á quitar la irregularidad.

Al 3.º que esto debe entenderse de las penas que son consiguientes al pecado actual, como infligidas ó que deban aplicarse, porque ninguno recobra por el bautismo la virginidad, como ni tampoco la indivisión de la carne.

Al 4.º que el bautismo hace semejante á Cristo, en cuanto á la virtud de la mente, pero no en cuanto al estado de la carne, que se considera en la virginidad ó en la división de la carne.

Al 5.º que aquellas irregularidades eran contraídas por leves causas no perpétuas; y por esto podían ser quitadas tambien mediante aquellos sacramentos. Ademas; eran ordenadas para esto, pero el bautismo no se ordena á este efecto.

#### ARTÍCULO V. — Es permitido dispensar al bigamo?

1.º Parece que no sea permitido dispensar al bigamo; porque (Extra. De bigamis, cap. *nuper*) se dice: «que no es permitido dispensar como bigamos á los clérigos que se han casado de segunda vez».

2.º No es permitido dispensar contra el derecho divino. Pero todas las cosas que se dicen en el Cánón (1) pertenecen al derecho divino. Diciendo, pues, el Apóstol en la Escritura canónica (1. Tim. 3, 2): *que es necesario que el obispo sea esposo de una sola mujer*, parece que no puede dispensarse en esto.

3.º Nadie puede ser dispensado en las cosas que son de necesidad del sacramento. Pero el no ser irregular es de necesidad del sacramento del órden, puesto que la significación, que es esencial del sacramento, falta en el que es irregular. Luego no puede ser dispensado en esto.

4.º Lo que ha sido hecho racionalmente no puede ser cambiado racional-

(1) Es decir, que vienen en el cánón de los Libros Sagrados.

mente. Si pues puede dispensarse con razon á un bigamo, irracionalmente le es adjunta la irregularidad, lo cual repugna.

Por el contrario, el Papa Lucio dispensó al obispo Panormitano que era bigamo (ut hab. in Gloss. sup. cap. Lector. dist. 34).

Ademas, dice el Papa Martino (hab. inter cap. Martini Bracharensis, cap. 43, et loco mox. cit.), « si el lector recibe por » esposa á una viuda, permanezca en su » cargo de lector ; y si hubiese necesidad » hágasele subdiácono ; pero no ascienda » más ; igualmente si fuese bigamo ». Luego al menos puede ser dispensado como bigamo hasta el subdiaconado.

**Conclusion.** *Siendo la irregularidad de la bigamia de derecho positivo, puede el Papa dispensar en todos los órdenes; pero el obispo solo en los menores, á no ser en ciertos casos.*

Responderémos, que á la bigamia no va adjunta la irregularidad por derecho natural, sino por derecho positivo : ni es ademas esencial al órden que alguno no sea bigamo, lo que es evidente, porque si un bigamo se acerca á las órdenes recibe el carácter. Y por esto *el Papa puede dispensar totalmente en tal irregularidad, y el obispo, en cuanto á las órdenes menores : y algunos dicen que tambien en cuanto á las mayores en aquellos que quieren servir á Dios entrando en re-*

(1) Se ve, pues, que segun nuestro Angélico, el obispo puede dispensar en la irregularidad de bigamia para la suscepcion de los órdenes menores ; y en cuanto á los mayores, no emite su dictámen. San Alfonso, sin embargo, siguiendo á Suarez, Garcia, Palau y otros teólogos y apoyado especialmente en una declaracion de Sixto V, niega al obispo esa facultad, tratándose de la bigamia verdadera ó interpretativa ;

ligion, *propter vitandum religiosorum discursum* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que por aquella decretal se manifiesta haber la misma dificultad de dispensar en aquellos, que de hecho contrajeron con más de una mujer, que si hubieran contraido de derecho ; no que se sustraiga en absoluto al Papa la potestad de dispensar en tales circunstancias.

Al 2.º que esto es verdadero en cuanto á las cosas que son de derecho natural y en cuanto á las que son de necesidad de los sacramentos y de la fe. Pero en las otras que son de institucion apostólica, como la Iglesia tiene ahora la misma potestad de establecer y destituir que entónces tuvo, puede ser dispensado por el que tiene el primado en la Iglesia.

Al 3.º que no cualquiera significacion es de esencia del sacramento, sino únicamente aquella que pertenece al oficio (2) del sacramento ; y esta tal no se destruye por la irregularidad.

Al 4.º que en las cosas particulares no puede hallarse la razon que compete igualmente á todas á causa de su diversidad. Y por esto lo que en general se ha establecido racionalmente, consideradas las cosas que suceden en el mayor número de casos, puede tambien quitarse racionalmente por medio de la dispensa en algun caso determinado.

pero sí cuando la bigamia es *similitudinaria*. En cuanto al texto citado del papa Martin, San Alfonso con los otros teólogos niega su autenticidad ; y aun supuesta esta, entiende que esa facultad de los Prelados está derogada en los mismos textos del Derecho.

(2) Nicolai, al efecto.

## CUESTION LXVII.

### Del libelo de repudio.

1.º La inseparabilidad del matrimonio es de ley de la naturaleza?—2.º Puede ser lícito repudiar á la esposa por una dispensa?—3.º Fué lícito bajo la ley de Moisés?—4.º Es lícito á la mujer repudiada tomar otro marido?—5.º Es lícito al varon casarse de nuevo con la mujer que repudió?—6.º La causa del repudio fué el odio de la esposa?—7.º Las causas del repudio deben escribirse en el libelo?

#### ARTICULO I. — La inseparabilidad de la mujer pertenece á la ley de la naturaleza?

1.º Parece que la inseparabilidad de la mujer no es de ley de la naturaleza; porque la ley de la naturaleza es comun á todos los hombres. Pero por ninguna ley sino por la ley de Cristo fué prohibido repudiar á la esposa. Luego la inseparabilidad de la mujer no es de ley de la naturaleza.

2.º Los sacramentos no son de ley de la naturaleza. Y la inseparabilidad del matrimonio pertenece al bien del sacramento. Luego no es de ley de la naturaleza.

3.º La union del varon y la mujer en el matrimonio se ordena principalmente á la generacion, educacion é instruccion de la prole. Mas todas estas cosas se consuman en cierto tiempo. Luego despues de aquel tiempo es lícito abandonar á la esposa sin perjuicio alguno de la ley de la naturaleza.

4.º Por el matrimonio se busca principalmente el bien de la prole. Y la inseparabilidad del matrimonio es contraria al bien de la prole; porque, como dicen los Filósofos, algun varon no puede tener prole de alguna mujer y sí podría tenerla de otra, y su mujer podría tenerla tambien de otro hombre. Luego la inse-

parabilidad del matrimonio es más bien contraria á la ley de la naturaleza que de la ley de la naturaleza.

Por el contrario, es principalmente de ley natural lo que la naturaleza bien instituida recibió en su principio. Es así que es tal la inseparabilidad del matrimonio, como consta (Matth. 19). Luego es de ley de la naturaleza.

Ademas, es de ley de la naturaleza que el hombre no sea contrario á Dios. Pero el hombre seria contrario á Dios en cierto modo, si separase á *los que Dios unió*. Luego como por esto tiene el matrimonio su inseparabilidad (Matth. 19), parece que es de ley de la naturaleza.

**Conclusion.** *La inseparabilidad del matrimonio es de ley natural.*

Responderémos, que el matrimonio, segun la intencion de la naturaleza, se ordena á la educacion de la prole, no solamente para algun tiempo, sino por toda la vida de la prole. Por lo cual es de ley de naturaleza que los padres atesoren para sus hijos, y que estos sean herederos de sus padres (II, Cor. 12). Así pues, siendo la prole un bien comun del varon y de la esposa, es menester que la sociedad de estos permanezca perpetuamente indivisa segun el dictámen de la ley natural. Y por tanto *la inseparabilidad del matrimonio es de ley de naturaleza* (1).

(1) Santo Tomás trata la cuestion desde el punto de vista de la ley natural, como acaba de verse. Pero esta inseparabilidad es ademas de derecho divino, habiendo definido el concilio de Trento contra los protestantes y contra los *libertinos* (que por motivos fáciles aseguraban poderse romper el vín-

culo matrimonial) la siguiente doctrina: *Si quis dixerit propter hæresim aut molestantem cohabitationem aut affectatam absentiam à conjugè dissolvi posse matrimonii vinculum, anathema sit*: (Session 24, can. 5).

Al argumento 1.º dirémos, que sola la ley de Cristo llevó al género humano á lo perfecto, reduciéndole al estado de su naturaleza primitiva. Por lo cual tambien en la ley de Moisés como en las leyes humanas no pudo quitarse todo lo que era contrario á la ley de la naturaleza ; porque esto estaba reservado á la sola ley del espíritu de vida (1).

Al 2.º que la inseparabilidad compete al matrimonio, segun que es signo de la union perpetua de Cristo y de la Iglesia y segun que es un deber de naturaleza, ordenado al bien de la prole, conforme á lo dicho. Pero puesto que la separacion del matrimonio repugna más directamente á la significacion del sacramento, que al bien de la prole, al que repugna como consecuencia, segun se ha dicho (C. 65, a. 2 al 5.º), la inseparabilidad del matrimonio se entiende más acerca del bien del sacramento, que sobre el bien de la prole ; aunque pueda entenderse en uno y otro ; y segun que pertenece al bien de la prole, será de la ley de la naturaleza, pero no segun que pertenece al bien del sacramento.

Con lo dicho es evidente la solucion al 3.º

Al 4.º que el matrimonio se ordena principalmente al bien comun por la razon del fin principal, que es el bien de la prole ; aunque tambien por razon del fin secundario se ordena al bien de la persona que le contrae, segun que es *per se* un remedio de la concupiscencia. Y por esto en las leyes del matrimonio se atiende más á lo que es ventajoso á todos, que á lo que pueda competir á uno solo. Luego aunque la inseparabilidad del matrimonio impida el bien de la prole en algun hombre, sin embargo, es conveniente en absoluto al bien de ella. Y por tanto la razon no es concluyente.

**ARTÍCULO II. — ¿Pudo permitirse por dispensa abandonar, repudiar (dimittere) á la mujer ?**

1.º Parece que no pudo ser permitido por dispensa repudiar á la esposa ; porque aquello que en el matrimonio es contra el bien de la prole, lo es contra los

primeros principios de la ley de la naturaleza, que no son dispensables. Pero el repudio de la mujer es de esta clase, segun consta de lo dicho (a. 1). Luego, etc.

2.º La concubina difiere de la esposa principalmente en que no está unida inseparablemente. Mas no fue dispensable tener concubinas. Luego tampoco repudiar á la esposa.

3.º Los hombres son ahora susceptibles de recibir una dispensa, como lo fueron en otro tiempo. Y ahora no puede dispensarse á alguno para que repudie á su mujer. Luego ni en otro tiempo

Por el contrario, Agar fue conocida de Abraham por afecto de esposa, segun lo dicho (C. 65, a. 5, al 2.º y 3.º). Pero él mismo la echó de su lado por precepto divino, y no pecó (Gen. 21). Luego pudo por dispensacion hacerse lícito que el hombre repudiasse á su mujer.

**Conclusion.** [1] *La dispensa hecha por las causas inferiores puede recaer sobre los segundos preceptos de la ley de la naturaleza ; mas no debe sobre los primeros, los cuales solo Dios dispensa.* [2] *El repudio de la mujer no parece ser contra la primera intencion de la naturaleza, y por consiguiente contra los primeros preceptos, sino contra los segundos ; por lo que tambien del primer modo puede dispensarse.*

Responderémos, que la dispensa en los preceptos que principalmente pertenecen de algun modo á la ley de naturaleza, es como la mutacion del curso natural de la cosa, el que puede cambiarse de dos modos : 1.º por alguna causa natural, por la que es impedida otra causa natural de su curso, como sucede en todas las cosas que en su parte menor acontecen accidentalmente en la naturaleza. Pero de este modo no es variado el curso de las cosas naturales que existen siempre, sino el de las que existen frecuentemente ; 2.º por una causa completamente sobrenatural, como sucede en los milagros ; y de este modo puede mudarse el curso natural, no solamente el que es ordenado, para que exista frecuentemente, sino el que es ordenado para que siempre exista : como se ve en la detencion del Sol en tiempo de Josué, y su vuelta

(1) Estas palabras las tomó literalmente el Angélico del Apóstol, quien en su epístola á los Romanos (VIII, 2) dice :

*La ley del espíritu de vida en Jesucristo me libró de la ley del pecado y de la muerte.*

en tiempo de Ezequias, y en el eclipse milagroso en tiempo de la pasion de Cristo. Así tambien *la razon de la dispensa en los preceptos de la ley de la naturaleza existe á veces en las causas inferiores*; y en este sentido *la dispensa puede recaer sobre los segundos preceptos de la ley de la naturaleza, más no sobre los primeros*; puesto que aquellos son como cosas que existen siempre, segun lo dicho (C. 65, a. 1) acerca de la pluralidad de mujeres y otras cosas semejantes. A veces hay razon de dispensa solamente en las causas superiores; y entonces puede haber dispensacion divina aún contra los primeros preceptos de la ley de la naturaleza (1), por razon de significar ó manifestar algun misterio divino; como se ve en la dispensacion acordada á Abraham respecto á la orden que recibiera de matar á su hijo inocente. Mas tales dispensaciones no se hacen comunmente á todos, sino á algunas personas singulares, como tambien sucede en los milagros. Si pues la inseparabilidad del matrimonio se contiene entre los primeros preceptos de la ley de la naturaleza, solamente pudo ser dispensada de este segundo modo. Mas si se halla entre los segundos preceptos de la ley de la naturaleza, tambien del primer modo pudo caer bajo la dispensacion. Pero parece contenerse más bien entre los segundos preceptos de la ley de naturaleza; porque la inseparabilidad del matrimonio no se ordena al bien de la prole, que es el fin principal del matrimonio, sino en cuanto á que los hijos deben ser atendidos por los padres durante toda la vida por la debida preparacion de las cosas, que son necesarias en la misma. Mas esta preparacion no pertenece á la primera intencion de la naturaleza, segun la que todas las cosas son comunes. Y por eso *el repudio de la mujer no parece ser contra la primera intencion de la naturaleza, y por consiguiente ni contra los primeros preceptos, sino contra los segundos de la ley natural. Por lo que tambien del primer modo parece que puede caer bajo dispensacion,*

Al argumento 1.º dirémos, que en el

(1) El mismo Santo Doctor se corrigió en la SUMA, (1, 2, C. 100 a. 8) confesando que esos primeros preceptos no admiten dispensa; lo contrario de lo que dijo en la Sentent. iv,

bien de la prole, segun que pertenece á la primera intencion de la naturaleza, se comprende la procreacion, la nutricion y la instruccion, hasta que se la conduzca á la edad perfecta. Pero el que se la provea para lo sucesivo por la entrega de la herencia y otros bienes, parece pertenecer á la segunda intencion de la naturaleza.

Al 2.º que tener una concubina es contra el bien de la prole, en cuanto á lo que la naturaleza se propone respecto á este bien en su primera intencion, esto es, la educacion é instruccion, que requiere la diaria permanencia de los padres con ella, lo que no tiene lugar en la concubina, que se toma por un tiempo; por lo cual no hay paridad. Sin embargo, en cuanto á la segunda intencion, aún tener una concubina puede caer bajo la dispensacion, como consta (Osee 1.).

Al 3.º que la inseparabilidad, aunque pertenezca á la segunda intencion del matrimonio, segun que es un deber de la naturaleza, pertenece á la primera, segun que es sacramento de la Iglesia. Y por eso por haberse instituido que sea sacramento de la Iglesia, permaneciendo tal institucion, no puede caer bajo dispensacion, á no ser en el segundo modo de esta.

### ARTÍCULO III. — Bajo la ley de Moisés fue lícito repudiar á la esposa?

1.º Parece que bajo la ley de Moisés fue lícito repudiar á la esposa; porque un modo de consentir es no prohibir, cuando puedes prohibir. Mas consentir lo ilícito es ilícito. Por consiguiente, puesto que Moisés no prohibió el repudio de la esposa, y no pecó, porque *la ley es santa*, como se dice (Rom. 7, 12), parece que el repudio fue permitido algunas veces.

2.º Los profetas han hablado por inspiracion del Espíritu Santo, como consta (II Pet. 1). Pero (Malach. 2, 16) se dice: *si la aborrecieres, déjala*. Luego como aquello que el Espíritu Santo inspira, no es ilícito, parece que el repudio de la mujer no fué ilícito siempre.

3.º Dice el Crisóstomo (alio auctor

dist. 33, quest. 2, a. 7 y siguientes, de donde está tomada esta doctrina del Suplemento.



hom. 32, in op. imperf.), que así como los Apóstoles permitieron las segundas nupcias, así Moisés permitió el libelo de repudio. Es así que las segundas nupcias no son pecado. Luego ni el repudio de la esposa bajo la ley de Moises.

4.º Por el contrario, dice el Señor, (Matth. 19), que el libelo del repudio fué dado por Moisés á los judíos á causa de la dureza del corazón de estos. Pero la dureza del corazón de los judíos no les acusaba de pecado. Luego ni la ley del libelo de repudio.

5.º Además dice el Crisóstomo (sup. Matth. ibid.), que Moisés, dando el libelo de repudio, no mostró la justicia de Dios, sino que quitó al pecado la culpa que le está unida, para que á los judíos, que así obraban según la ley, no les pareciese ser esto pecado.

**Conclusion.** [1] *Aquellos que bajo la ley repudiaban á la mujer, no se excusaban de pecado, aunque se excusasen de la pena.* [2] *Aunque repudiar á la mujer es por sí malo, se hacía lícito por permisión divina.*

Responderémos, que acerca de esto hay dos opiniones: algunos dicen que aquellos que bajo la ley repudiaban á la mujer, dándola el título de libelo de repudio, no se excusaban de pecado, aunque se excusasen de la pena que debía ser impuesta según la ley; y por esto se dice haber permitido Moisés el libelo del repudio, y establecen cuatro modos de permisión: 1.º por la privación del precepto, como cuando no se manda un mayor bien, se dice permitirse un bien menor, como el Apóstol, no preceptuando la virginidad, permitió el matrimonio (1 Cor. 7); 2.º por la privación de la prohibición, como se dicen ser permitidos los pecados veniales, porque no son prohibidos; 3.º por la privación de la cohibición, y así se dice que son permitidos por Dios todos los pecados, en cuanto no los impide, pudiendo impedirlos; 4.º por la privación del castigo, y de este modo fué permitido en la ley el libelo del repudio; mas no para conseguir algún bien mayor, como lo fué la dispensación de tener pluralidad de mujeres, sino por co-

hibir un mayor mal, esto es, el uxoricidio, al que los judíos eran propensos á causa de la depravación de su apetito irascible, como también les fué permitido prestar á usura á los extranjeros, á causa de la corrupción de su apetito concupiscible, esto es, para que no obrasen así con sus hermanos; como también por la depravación de su suspicacia en lo racional les fué permitido el sacrificio de la *zelotypia* para que la sola sospecha no corrompiese el juicio entre ellos. Pero puesto que la ley antigua, aunque no confriese la gracia, sin embargo era dada para manifestar el pecado, como comunmente dicen los santos, por eso parece á otros, que si hubieran pecado repudiando á la mujer, al menos debiera haberseles indicado esto por la ley ó los profetas, pues se dice á Isaías (Isa. 58, 1): *declara á mi pueblo sus maldades.* De otra manera parecería que se les hubiera descuidado en demasia, si las cosas necesarias á la salvación, que no conocían, no les hubieran sido anunciadas jamás; lo cual no puede decirse mereciendo la vida eterna la justicia de la ley observada en su tiempo. Por esta razón dicen, que aunque repudiar á la mujer es per se malo, sin embargo se hacía lícito por permisión divina, y confirman esto por la autoridad del Crisóstomo, que dice (ibid.) que « el legislador quitó la culpa » al pecado, cuando permitió el repudio. Y aún cuando esta opinión sea probable, sin embargo, es más seguida la primera. (1) Y por tanto debe responderse á las razones de una y otra opinión.

Al argumento 1.º dirémos, que alguno que puede prohibir, no peca si se abstiene de la prohibición, no esperando corrección, sino que cree, al contrario, que su prohibición será ocasión de un mal mayor. Y esto aconteció á Moisés, por lo cual, apoyado en la autoridad divina, no prohibió el libelo de repudio.

Al 2.º que los profetas inspirados por el Espíritu Santo, no decían que debía repudiarse á la esposa, como si fuera un precepto del Espíritu Santo sino como permitido, para que no resultaran peores males.

(1) Sanchez enseña que fue lícito, en la ley de Moisés, repudiar la mujer; pero lo opuesto, como más probable, enseñan comunmente los tomistas, apoyados en nuestro Santo

Doctor, cuya doctrina sobre el particular, fuera de lo que aquí indica, puede consultarse en la l. 2, C. 105, a. 4 al 3.º y la C. 105, a. 3.º al 2.º

Al 3.º que aquella semejanza de permision no debe entenderse en cuanto á todas las cosas, sino solamente en cuanto á la misma causa; puesto que una y otra permision fueron acordadas para evitar la impureza.

Al 4.º que aunque la dureza del corazon no escusára de pecado, sin embargo la permision otorgada por ella escusaba; porque ciertas cosas se prohiben á los sanos que no se prohiben á los enfermos corporalmente; sin embargo, estos últimos no pecan, haciendo uso de la permision que se les ha otorgado.

Al 5.º que un bien puede ser interrumpido de dos modos: 1.º por conseguir algun bien mayor, y entónces la intermision de aquel bien, en órden al mayor bien, es laudable. Así Jacob es alabado porque cesó de tener una sola mujer por el bien de la prole; 2.º se interrumpe algun bien, para evitar un mal mayor; y entónces si por autoridad del que puede dispensar se hace tal cosa, la intermision de este bien no tiene reato, pero tampoco adquiere alabanza. Y así la indivisibilidad del matrimonio en la ley de Moisés, se interrumpía por evitar un mal mayor, esto es, el uxoricidio; por lo cual dice el Crisóstomo, que «quitó al pecado la culpa»; porque aunque quedáre el desórden en el repudio, por el que se dice pecado; sin embargo, no tenía el reato de la pena, ni temporal ni perpétua, en cuanto se hacía por inspiracion divina, y de este modo era quitada de este la culpa. Y por eso tambien añade el mismo Padre, que «fué permitido el repudio, malo ciertamente, y sin embargo lícito». Los que siguen la primera opinion, no refieren estas palabras sino á la exencion del reato de la pena temporal.

**ARTÍCULO IV.—Es lícito á la mujer repudiada tener otro varon?**

1.º Parece que hubiera sido lícito á la mujer repudiada tener otro varon; porque en el repudio había más bien iniquidad del varon repudiante, que de la esposa repudiada. Pero el varon podía casarse

con otra sin cometer pecado. Luego tambien la esposa podía, sin pecar, casarse con otro varon.

2.º Dice San Agustin, hablando de las dos esposas (implic. lib. De bono conjug. c. 15 y 18), «que cuando era costumbre, no era pecado». Mas en tiempo de la ley antigua había la costumbre de que la repudiada se casaba con otro varon, como consta (Deut. 24, 2), *cuando esta después de haber salido, se casare con otro*. Luego la mujer no pecaba uniéndose á otro varon.

3.º (Matth. 5). El Señor da á conocer que la justicia del Nuevo Testamento es superabundante respecto de la del Antiguo Testamento. Mas se dice pertenecer á la superabundancia de la justicia del Nuevo Testamento, que la mujer repudiada no se case con otro. Luego era permitido en la ley antigua.

4.º Por el contrario, dícese (Matth. 5, 32): *el que tomáre la repudiada, comete adulterio* (1). Pero la adulteracion (*marchia*) jamás fue lícita en la antigua ley. Luego no fue permitido á la mujer repudiada tomar otro marido.

5.º Además, se dice tambien (Deut. 24, 4), que la mujer repudiada que se casase con otro varon, *era manchada y hecha abominable delante de Dios*. Luego pecaba, casándose con otro varon.

**Conclusion.** Como la mujer, mientras que vive el marido, está atada á la ley, no puede, aunque esté repudiada casarse con otro, mientras por dispensacion divina eso no se le conceda.

**Responderémos,** que segun la primera opinion ya dicha (a. 3), *la mujer después del repudio pecaba, casándose con otro*, puesto que todavía no estaba disuelto el primer matrimonio; porque *la mujer, mientras que vive el marido, atada está á la ley*, como consta (Rom. 7, 2), y no podía tener á la vez muchos maridos. Mas con arreglo á la segunda opinion, así como era permitido al varon por dispensacion divina repudiar á la mujer, así tambien á la mujer casarse con otro, puesto que la inseparabilidad del matrimonio se quitaba *por causa de la dispen-*

(1) En el capítulo 5 y después en el 19 nos habla el evangelista San Mateo del mismo asunto de la indisolubilidad del matrimonio. En el cap. 5.º, v. 32, dice: *Qui dimissam duxerit adulterat*. En el cap. 19, v. 9, dice: *Qui dimissam duxerit, nec-*

*chatur*. Aunque el sentido es idéntico, creemos que hay aquí alguna errata, ó que fue un descuido del Santo Doctor al citar el cap. 5 de San Mateo y poner después las palabras del cap. 19.

*sacion divina*: y las palabras del Apóstol se entienden en el caso en que la indisolubilidad subsista. Responderemos, pues, á las razones de una y otra opinion.

Alargamento 1.º diremos, que era permitido al varon tener simultáneamente muchas esposas por dispensacion divina, y por tanto dimitida una, aunque no estaba disuelto el matrimonio, podía casarse con otra. Pero jamás fue permitido á la mujer tener muchos maridos, por lo cual no hay paridad.

Al 2.º que en este pasaje de San Agustín la palabra *more* no se toma por la costumbre, sino por el acto honesto, segun que se dice que un hombre es morigerado, porque es de buenas costumbres (*bonorum morum*), como tambien la filosofía moral toma su denominacion de la palabra *more*.

Al 3.º que el Señor (Matth. 5) manifiesta que la ley nueva escede por sus consejos á la antigua, no solo en cuanto á las cosas que la ley antigua hacía lícitas, sino tambien en cuanto á las que en la antigua eran ilícitas, pero que eran juzgadas por muchos como lícitas, por la no recta exposicion de los preceptos (1); como se ve respecto al odio del enemigo; así es tambien respecto al repudio.

Al 4.º que esas palabras del Señor se entienden en cuanto al tiempo de la nueva ley, en el que ha sido anulada dicha permision. De igual modo deben entenderse aquellas palabras del Crisóstomo (*alins auctoris*): que dice (hom. 12 in op. imperf.), que « el que segun la ley » repudia á su esposa, comete cuatro iniquidades, puesto que respecto á Dios » es homicida, en cuanto tiene propósito » de matar á su mujer, si no la repudiase; » porque la repudia sin que sea adúltera, » en cuyo solo caso la ley Evangélica » permite repudiarla; y del mismo modo » porque la hace adúltera, así como al » que se une á ella ».

Al 5.º que cierta Glosa, interl. dice: *es manchada y abominable*; esto es, á juicio de aquel que la repudia ántes como manchada, y así no es necesario que lo sea *simpliciter*. O se dice manchada del

modo aquel con que se decía inmundo al que tocaba un muerto, ó leproso, no por la inmundicia de la culpa, sino de cierta irregularidad legal. Por lo cual no era permitido al sacerdote casarse con viuda ó mujer que hubiera sido repudiada.

ARTÍCULO V. — *Es lícito al marido tomar la mujer que había repudiado?*

1.º Parece que era lícito al marido tomar de nuevo la mujer que había repudiado; porque es permitido corregir lo que se ha hecho malamente. Pero era mal hecho el que el marido repudiase á la mujer. Luego le era permitido corregir esto, volviendo á tomarla por esposa.

2.º Siempre fue permitido perdonar al que peca, puesto que es un precepto moral que se halla en toda ley. Y el hombre al tomar á la mujer que había repudiado, la perdonaba. Luego tambien esto era lícito.

3.º El Deuteronomio (Deut. 24, 4) da la causa, por la que la mujer repudiada no pueda ser recibida de nuevo, *porque está manchada*. Mas la repudiada no se mancha, sino casándose con otro. Luego era permitido recibirla de nuevo, al ménos ántes de que hubiera contraído un nuevo matrimonio.

Por el contrario, dicese (Deut. 24, 4), que *el primer marido no podrá volver á tomarla por mujer, etc.*

Conclusion. *Para que el marido no fuese fácil en repudiar á su mujer, se prohibió que no pudiese volver á ella.*

Responderemos, que en la ley del libelo del repudio eran permitidas dos cosas, á saber: dejar á la esposa, y que esta pudiera casarse con otro; y dos preceptos, « la escritura del libelo del repudio, y ademas que el marido que la repudiaba no pudiera recibirla ». Lo cual, segun los que sostienen la primera opinion, fue establecido en castigo de la mujer que se unió á otro, y que fué manchada por este pecado; pero segun otros, para que el marido no repudiara fácilmente á su mujer, la que despues no podía recuperar de modo alguno.

Al argumento 1.º diremos, que para impedir el mal que cometía alguno, repudiando á su mujer, se ordenaba que el varon no pudiera tomar de nuevo á la

(1) Por esto el Salvador, corrigiendo esos abusos de interpretacion, no dice á sus discípulos: *Habéis oído que está escrito*; sino, *habéis oído que fue dicho*. (Mat. v).

mujer repudiada, segun consta de lo dicho (in corp.). Y por tanto fue dispuesto por divina ordenacion.

Al 2.º que siempre fue permitido perdonar al que peca en cuanto al rencor del corazon, mas no en cuanto á la pena tasada por divina ordenacion.

Al 3.º que acerca de esto hay dos opiniones : porque algunos dicen que fue permitido á la mujer repudiada reconciliarse con su marido, á no ser que estuviere unida á otro en matrimonio : porque en este caso, á causa del adulterio á que voluntariamente se sometía la mujer, se la imponía como pena el que no pudiese volver á su primer marido. Pero como la ley prohíbe universalmente, por eso dicen otros que tambien ántes de que se casare con otro no podrá ser llamada por su marido, puesto que había sido repudiada ; porque la polucion no se entiende en cuanto á la culpa, sino segun lo que se ha dicho (a. 4, al 3.º).

ARTÍCULO VI. — *La causa del repudio fue el odio á la mujer ?*

1.º Parece que la causa del repudio fue el odio á la esposa, porque se dice (Malach. 2, 16) : *cuando la aborrecieres, déjala. Luego, etc.*

2.º Dícese (Deut. 24, 1) : *si no fuere agradable á sus ojos por alguna fealdad, etcétera. Luego, etc.*

3.º Por el contrario, la esterilidad y la fornicacion contrarían más al matrimonio, que el odio. Luego estas cosas deben ser más bien causas del repudio que el odio.

4.º El odio puede ser producido por la virtud de aquel á quien se tiene odio. Si pues el odio es causa suficiente, entónces la mujer hubiera podido ser repudiada á causa de su virtud, lo cual es absurdo.

5.º Dícese (Deut. 22, 13) : *si un hombre tomáre mujer, y despues la aborreciese, y la echare en cara su estupro antes del matrimonio y no pudiere probarlo; será azotado, y será condenado al pago de cien siclos de plata, y no la podrá repudiar en todos los dias de su vida. Luego el odio no es causa suficiente del repudio.*

(1) Muchas eran las causas que había, segun dice San Agustín ; pero con el tiempo se debió dar una grande estension á esa libertad del marido, hasta el punto de preguntar los fari-

Conclusion. [1] *La causa de permitir el repudio de la mujer fue evitar el uxoricidio.* [2] *La causa próxima del mismo repudio es el odio.* [3] *Muchas eran las causas que había en la ley antigua para el repudio.*

Responderémos, que *la causa de permitir el repudio de la mujer fue evitar el uxoricidio*, como dicen comunmente los Santos Padres. Pero la causa próxima del homicidio es el odio : y por esto *la causa próxima del repudio es tambien el odio*, y este se produce de alguna causa, como asimismo el amor. Por lo tanto, es menester reconocer otras causas remotas del repudio, que eran causa del odio. En efecto dice San Agustín in Glosa (ord. sup. illud; *Si acceperit hom.* lib. 1, De Serm. Domi, in monte, c. 14, Deut. 24) : *« muchas eran en la ley las causas para repudiar á la mujer (1) ; Cristo esceptuó solo la fornicacion, y manda soportar las otras faltas por la fe y la castidad conyugal »*. Pues bien : estas causas se entienden ser las fealdades, ya en el cuerpo, como la enfermedad, ó alguna mancha notable, ya en el alma, como la fornicacion, ó algunas semejantes que producen la deshonestidad en las costumbres. Algunos, empero, limitan más estas causas diciendo, con bastante probabilidad, que no era permitido repudiar sino por alguna causa sobreviniente despues del matrimonio ; ni por toda clase de causa, sino por aquellas solamente que pueden impedir el bien de la prole, ya en el cuerpo, como la esterilidad ó la lepra, ó algo semejante ; ya en el alma, como si fuese de malas costumbres, que los hijos imitarían por el continuo trato con ella. Pero hay una Glosa (interl. sup. illud. Deut. 24 : *Si non inveniit gratiam*) que parece restringir más estas causas al pecado, cuando dice, que *« por la fealdad se entiende allí el pecado »*. Pero la Glosa dice *pecado*, no solamente en las costumbres del alma, sino tambien en las de la naturaleza del cuerpo.

Concedemos, pues, los dos primeros argumentos.

Al 3.º que la esterilidad y otras cosas

seos al Señor si era lícito el repudio *por qualquiera causa : quocumque ex causa.* (Matth. 19, v. 3).

análogas son causa del odio; y en este concepto son causas remotas del repudio.

Al 4.º que á causa de la virtud no es odiable alguno, *per se loquendo*, puesto que la bondad es causa del amor. Y por tanto, esta razon no es sólida.

Al 5.º que se imponía como pena al marido, el que no pudiera repudiar perpetuamente á su mujer en aquel caso, como tampoco en aquel otro, cuando por haberla violado se casó con ella (1).

**ARTÍCULO VII. — Las causas del repudio debían escribirse en el libelo?**

1.º Parece que las causas del repudio debían escribirse en el libelo; puesto que por el libelo escrito del repudio se absolvía de la pena de la ley. Pero esto parece injusto en absoluto, si no se asignan las causas suficientes del repudio. Luego era necesario que se escribieran en el libelo.

2.º Esta escritura no parece tener otro objeto que manifestar las causas del repudio. Luego si no se escribían, en vano se entregaba dicho libelo.

3.º Esto dice el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 33).

(1) Así lo dispone terminantemente el Deuteronomio, cap. 22 versos 28 y 29.

Por el contrario, las causas del repudio, ó eran suficientes ó no. Si lo eran, cerraban á la mujer el camino para las segundas nupcias, que se la concedían segun la ley; mas si eran insuficientes, se manifestaba lo injusto del repudio, y así este no podía hacerse. Luego de modo alguno se escribían en el libelo en especial las causas del repudio.

**Conclusion.** *Las causas del repudio no se escribían detalladamente en el libelo, sino en general.*

Responderémos, que *las causas del repudio no se escribían detalladamente en el libelo, sino en general*, para que se manifestase ser justo el repudio; pero segun Josefo (Antiqui. l. 4, c. 6) para que la mujer, teniendo un libelo escrito de repudio, pudiera casarse con otro: porque de otro modo, no se la hubiera creído. Segun dicho autor, en el libelo se escribía: *te prometo que jamás me reuniré á tí*. Pero segun San Agustin (lib. 19 cont. Faust. 26), se escribía el libelo « para que interviniendo alguna dilacion, » y disuadido por consejo de los escribas, desistiera el varon del propósito » de repudiar».

Con lo dicho es evidente la respuesta á los argumentos propuestos.

## CUESTION LXVIII.

### De los hijos nacidos ilegítimamente.

1.º Los que nacen fuera del verdadero matrimonio son ilegítimos? — 2.º Los hijos ilegítimos deben reportar un daño por esto? — 3.º Pueden ser legitimados?

**ARTÍCULO I.** — *¿Los hijos que nacen fuera de verdadero matrimonio, son ilegítimos?*

1.º Parece que los hijos que nacen fuera de verdadero matrimonio, son legítimos; porque se dice *hijo legítimo* el nacido segun la ley. Pero todos nacen segun la ley, al menos la de la naturaleza, que es muy fuerte. Luego todo hijo se dice legítimo.

Se dice comunmente qué hijo legítimo es el nacido de legítimo matrimonio, ó de un matrimonio que es reputado por legítimo *in facie Ecclesie*. Mas sucede á veces que algun matrimonio es reputado legítimo *in facie Ecclesie*, teniendo impedimento que le hace nulo, y sin embargo es sabido por los que le contraen *in facie Ecclesie*; y asimismo si se casan en secreto, é ignoran el impedimento, parece legítimo, *in facie Ecclesie*, por lo cual no se prohíbe por la Iglesia. Luego los hijos nacidos fuera de un verdadero matrimonio no son ilegítimos.

Por el contrario, se dice ilegítimo lo que es contra la ley. Pero los que nacen fuera de matrimonio, nacen contra la ley. Luego son ilegítimos.

**Conclusion.** *Los hijos que nacen fuera de verdadero matrimonio, no son legítimos.*

Responderémos que en los hijos hay cuatro estados; algunos son *naturales y legítimos*; como aquellos que nacen de verdadero y legítimo matrimonio: otros naturales y no legítimos, como los hijos que nacen de la fornicacion simple; ciertos legítimos y no naturales, como los adoptivos, y algunos ni legítimos

ni naturales, como los espureos nacidos de adulterio ó de estupro, porque los tales nacen contrariamente á la ley positiva y espresamente contra la ley de la naturaleza. Y así debe concederse que ciertos hijos son ilegítimos.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque aquellos que nacen de ilícito comercio nazcan segun la naturaleza, que es comun al hombre y á todos los animales, sin embargo, nacen contra la ley natural que es propia á los hombres; puesto que la fornicacion y el adulterio y demas cosas análogas, son contrarias á la ley de la naturaleza. Y por eso los tales no son legítimos segun ley alguna.

Al 2.º que la ignorancia en las relaciones ilícitas escusa de pecado, sino es afectada. Por lo cual aquellos que se casan de buena fe *in facie Ecclesie*, aunque haya impedimento, mientras lo ignoren, no pecan, ni los hijos son ilegítimos, mas si lo saben, aunque la Iglesia que lo ignora, le sostenga, no se escusan de pecado ni sus hijos de ilegitimidad. Mas si no lo saben y se casan en secreto (1), tampoco se escusan, porque tal ignorancia parece afectada.

**ARTÍCULO II.** — *Los hijos ilegítimos deben reportar algun daño por esto?*

1.º Parece que los hijos ilegítimos no deben reportar daño alguno por causa de su ilegitimidad: porque el hijo no debe ser castigado por el pecado del padre, como

(1) Ya se ha dicho en otra parte que despues del Concilio de Trento, los matrimonios clandestinos son nulos; pero que no era así en los tiempos de nuestro angélico Doctor.

consta por sentencia del Señor (Ezech. 18). Pero el que este nazca de ilícito comercio, no es pecado propio, sino del padre. Luego no debe incurrir en daño alguno.

2.º La justicia humana es modelada por la justicia divina. Y Dios da igualmente los bienes naturales á los hijos legítimos é ilegítimos. Luego tambien segun el derecho humano los hijos ilegítimos deben ser equiparados á los legítimos.

Por el contrario, dicese (Gen. 25), que Abraham dió todos sus bienes á Isaac, é hizo presentes á los hijos que había tenido de sus concubinas: y sin embargo, estos no habían nacido de una union ilícita. Luego, con mayor razon los que nacen de relaciones culpables, deben sufrir el daño de no heredar en los bienes paternos.

**Conclusion.** [1] *El hijo ilegítimo sufre dos clases de daños: uno porque no es admitido á los actos legítimos; y otro porque no sucede en la herencia paterna.*

[2] *Los hijos naturales pueden, sin embargo, suceder en la sexta parte únicamente; y los espúreos en ninguna.*

Responderémos, que se dice que alguno sufre un daño por consecuencia de algo de dos modos: 1.º porque se le sustrae lo que le era debido, y de este modo el hijo ilegítimo no incurre en pérdida alguna: 2.º porque no le es debido algo que podría serle de otro modo (1); y en este concepto *el hijo ilegítimo sufre dos clases de daño; uno porque no es admitido á los actos legítimos, como á los oficios ó dignidades que requieren alguna honestidad en aquellos que los ejercen (2), otro porque no sucede en la herencia paterna. Sin embargo, los hijos naturales pueden ser herederos en la sexta parte únicamente, los espúreos en ninguna; aunque por derecho natural los padres estén obligados á proveerles de las cosas necesarias. Por lo cual pertenece al cuidado de los obispos, el que obliguen á sus padres á que les provean en sus necesidades.*

Al argumento 1.º dirémos que no es una pena incurrir en daño del segundo

modo, y por esto no decimos que es una pena para alguno, el que no suceda en un reino, porque no es hijo del rey. Igualmente no es pena, el que á alguno que no es legítimo, no se le deban las cosas que pertenecen á los hijos legítimos.

Al 2.º que el coito ilegítimo no es contra la ley, en cuanto es acto de la potencia generadora, sino en cuanto procede de una voluntad depravada. Y por esto el hijo ilegítimo no incurre en daño en las cosas que se adquieren por un origen natural, sino en las que se hacen por la voluntad ó se poseen *de esta manera.*

### ARTÍCULO III.— El hijo ilegítimo puede ser legitimado?

1.º Parece que el hijo ilegítimo no puede ser legitimado; porque cuanto dista el legítimo del ilegítimo, tanto por el contrario dista el ilegítimo del legítimo. Pero el legítimo jamás se hace ilegítimo. Luego ni el ilegítimo se hace jamás legítimo.

2.º El acto carnal ilegítimo produce el hijo ilegítimo. Y el acto carnal ilegítimo jamás se hace legítimo. Luego ni el hijo ilegítimo puede ser legitimado.

Por el contrario, lo que está establecido por la ley, puede ser revocado por ella. Pero la ilegitimidad de los hijos ha sido establecida por la ley positiva. Luego el hijo ilegítimo puede ser legitimado por aquel que tiene la autoridad de la ley.

**Conclusion.** *El hijo ilegítimo puede ser legitimado por uno de los seis modos de legitimidad.*

Responderémos, que *el hijo ilegítimo puede ser legitimado, no de modo que su nacimiento se haga legítimo, porque es un hecho pasado, y no se puede hacer jamás legítima una cosa que una vez fue ilegítima; pero se dice ser legitimado, en cuanto los daños que sufre un ilegítimo son quitados por la autoridad de la ley. Los modos de legitimar son seis: dos segun los cánones (c. Conquestus et. c. Tanta qui filii. sunt. legit.), á saber: cuando uno se casa con la mujer de quien tuvo el hijo ilegítimo, si no hubo adulte-*

(1) Como sucedería, por ejemplo, si á este mismo hijo le hubiese cabido en suerte nacer de legítimo matrimonio.

(2) Concretándonos al orden espiritual, estos hijos ilegíti-

mos no podían ser admitidos á los sagrados órdenes, pues así consta del derecho canónico. (Decret. l. 1, tit. 17 y 18).

rio, y por especial perdon y dispensa del Soberano Pontífice. Segun la ley civil hay cuatro modos de legitimacion: 1.º por oblation á la curia; porque por esto mismo es legitimado á causa del honor de este cargo; 2.º si el padre nombra en testamento como legítimo heredero, y el hijo presenta en seguida el testamento al Emperador; si no tiene hijos legítimos, y el hijo natural se ofrece al servicio del Príncipe; 4.º si el padre en pública escritura, ó ante tres testigos, le llama legítimo, sin añadir que es natural.

Al argumento 1.º dirémos, que se puede hacer una gracia á alguno, sin injus-

ticia; pero no se puede condenar á alguno sino por una culpa; y por esto con mayor razon puede el ilegítimo hacerse legítimo, que al contrario: porque aunque el legítimo es privado alguna vez de la herencia por causa de la culpa, no se llama, sin embargo, ilegítimo, puesto que tuvo una generacion legítima.

Al 2.º que el acto carnal ilegítimo, tiene en sí un defecto inseparable, por el que es opuesto á la ley, y por esto no puede hacerse legítimo. Ni es lo mismo respecto del hijo ilegítimo, que no tiene semejante defecto.

## CUESTION LXIX.

### De lo concerniente á la resurreccion, y primeramente del lugar de las almas despues de la muerte.

Debemos tratar á continuacion de lo concerniente al estado de la resurreccion; porque despues de haber hablado de los sacramentos, por los cuales es librado el hombre de la muerte de la culpa, debe tratarse de la resurreccion, por la que se libra el hombre de la muerte de la pena. Sobre el tratado de la resurreccion hay que considerar tres cosas, á saber: las precedentes á la resurreccion, las concomitantes y las siguientes. Y por esto debe hablarse: 1.º de las que en parte aunque no del todo, preceden á la resurreccion; 2.º de la misma resurreccion y las circunstancias que la acompañan; 3.º de las cosas que la siguen. Sobre las cosas que preceden á la resurreccion, es preciso considerar: 1.º los lugares asignados á las almas despues de la muerte; 2.º la cualidad y la pena de las almas separadas, que les es infligida por el fuego; 3.º los sufragios por los que las almas de los difuntos son ayudadas por los vivos; 4.º las oraciones de los santos existentes en la patria; 5.º las señales precedentes al juicio general; 6.º el fuego que precederá á la faz del juez en la última conflagracion del mundo. Sobre la primera de estas seis cosas examinaremos siete puntos, á saber:

1.º Se asignan lugares á las almas despues de la muerte?—2.º Son conducidas á estos las almas inmediatamente despues de la muerte?—3.º Pueden salir de ellos?—4.º El limbo del infierno es lo mismo que el seno de Abraham?—5.º El limbo es lo mismo que el infierno de los condenados?—6.º El limbo de los padres es lo mismo que el limbo de los niños?—7.º Deben distinguirse tantos ó cuantos lugares?

#### ARTÍCULO I. — Se asignan lugares á las almas despues de la muerte?

1.º Parece que no se asignan lugares á las almas despues de la muerte; porque como dice Boccio (in lib. de hebdom.), « es una opinion comun admitida entre los sabios, que los séres incorporeales no existen en un lugar »; con cuyo parecer concuerda lo que dice San Agus-

tin (sup. Gen ad liff. l. 2, c. 32), « que se puede responder que el alma no es llevada á lugares corporales sino en tanto que está unida á algun cuerpo, ó que ella no es llevada localmente ». Pero el alma separada del cuerpo, no tiene algun cuerpo, como dice San Agustín. Luego es ridículo asignar algunos lugares á las almas separadas.

2.º Todo lo que tiene un lugar deter-



minado, conviene más con aquel lugar que con otro. Pero las almas separadas, así como también, cualesquiera otras sustancias espirituales, se han indiferentemente á todos los lugares; porque no puede decirse que convengan con algunos cuerpos, y difieran de otros, puesto que se hallan fuera de todas las condiciones corporales. Luego no deben serles asignados lugares determinados.

3.º A las almas separadas no se les asigna algo después de la muerte sino lo que cede en castigo ó premio. Pero el lugar corporal, no puede ceder en pena ó en premio de ellas, puesto que nada reciben de los cuerpos. Luego no deben serles asignados ciertos lugares.

Por el contrario, el cielo empíreo es un lugar corporal, y sin embargo, cuando fue hecho, Dios le llenó de santos ángeles, como dice Strabon (habetur. in Glosa ord. in princ. Genes). Siendo, pues, incorpóreos los ángeles, como también las almas separadas, parece que á las almas separadas deben serles asignados ciertos receptáculos ó lugares.

Además, esto es obvio, por lo que refiere San Gregorio (Dialog. I. 4, c. 25, 29, 30 y 40), que después de la muerte las almas son llevadas á diversos lugares corporales, como se ve, de Pascasio, á quien German obispo de Capua, encontró en los baños, y del alma del rey Teodorico, que según este padre fue llevada al infierno. Luego las almas después de la muerte tienen ciertos receptáculos ó lugares.

**Conclusion.** *Aunque á las almas después de la muerte no se asignen algunos cuerpos, se les determina sin embargo, algunos lugares corporales por cierta congruencia, según el grado de dignidad de ellas, en los que están como en un lugar.*

Responderemos, que aunque las sustancias separadas según su ser no dependen del cuerpo, sin embargo las cosas corporales son gobernadas por Dios mediante las espirituales, como dice San Agustín (De Trin. I. 3, C. 4 y 5), y San Gregorio (Dialog. I. 4, c. 5). Por lo cual hay una relación de conveniencia entre las sustancias espirituales y las sustancias corporales, de tal suerte, que á las sustancias más dignas sean adaptados los

cuerpos más dignos. Por lo cual también los filósofos han establecido el orden de las sustancias separadas según el orden de los móviles. Mas *aunque á las almas después de la muerte no se asignen algunos cuerpos* de que sean formas ó determinados motores, *se les determinan sin embargo algunos lugares corporales, por cierta congruencia, según el grado de dignidad de ellas, en los que están como en un lugar*, al modo que las incorpóricas pueden estar en un lugar, según que se aproximan más ó menos á la primera sustancia, á cuyo lugar superior es destinada por congruencia, esto es á Dios, cuyo asiento denuncia la Escritura ser el cielo (Ps. 102, c. Is. 661). Y por esto decimos que las almas que participan perfectamente de la Deidad, están en el cielo, y las que están impedidas de esta participación, decimos, son destinadas al lugar contrario.

Al argumento 1.º diremos, que los seres incorpóreos no están en un lugar de alguna manera que nos sea conocida ó familiar, según que decimos que los cuerpos están propiamente en un lugar; mas están en un lugar del modo que conviene á las sustancias espirituales, que no pueden ser manifestado plenamente.

Al 2.º que hay dos clases de conveniencia ó semejanza; una, que es por la participación de la misma cualidad, como convienen entre sí las cosas cálidas, y tal conveniencia de las cosas corporales á los lugares corporales no puede existir; otra, por cierta proporcionalidad, según la que en la Escritura son referidas metafóricamente las cosas espirituales á las corporales; por cuyo modo en la Escritura se dice ser Dios el sol, puesto que es el principio de la vida espiritual como el sol lo es de la vida corporal, y según esta conveniencia ciertas almas convienen más con ciertos lugares, como las almas iluminadas espiritualmente con cuerpos luminosos, y las almas oscurecidas por la culpa, con los lugares tenebrosos.

Al 3.º que el alma separada nada recibe directamente de los lugares corporales al modo con que los cuerpos reciben, los cuales se conservan por sus lugares, sino que las almas mismas, por cuanto conocen ser destinadas á tales lugares,

se causan gozo ó aflicción, y en este concepto el lugar es para ellas una pena ó un premio.

**ARTÍCULO II.** — *¿Inmediatamente despues de la muerte son llevadas las almas al cielo ó al infierno?*

1.º Parece que ningunas almas son llevadas al cielo ó al infierno inmediatamente despues de la muerte; porque sobre aquelló del Salmo. 36, *Adhuc pusillum, et non erit peccator*, dice la Glossa (Ord. Ang.), que los santos son librados al fin de la vida, pero que despues de ella no estarán todavía donde estarán los santos á quienes se dirá: *venid bendictos de mi Padre*. Pero aquellos santos estarán en el cielo. Luego los santos despues de esta vida no ascienden inmediatamente al cielo.

2.º Dice San Agustin (in Enchir., c. 19), que el tiempo que media « entre la » muerte de un hombre y la última resurreccion contiene á las almas en lugares secretos, segun que cada una de ellas es digna de reposo ó de pena ». Pero por estos escondidos lugares no pueden entenderse el cielo y el infierno, porque en ellos tambien estarán las almas con los cuerpos despues de la última resurreccion; por consiguiente por eso nada se distinguiría el tiempo ántes de la resurreccion y despues de la resurreccion. Luego no estarán ni en el infierno, ni en el paraíso hasta el dia del juicio.

3.º Mayor es la gloria del alma que la de los cuerpos. Pero á todos se otorga simultáneamente la gloria de los cuerpos para que sea mayor la alegría de cada uno por el gozo comun, como consta por lo que apropósito de aquello (ad Heb. 11): *Deo pro nobis aliquid melius providente*, etc., dice la Glossa (inter. Petri Lomb.): « para que en el apoyo comun de todos se haga mayor el gozo » de cada uno ». Luego con mayor razon la gloria de las almas debe diferirse hasta el fin, para que sea dada á la vez á todos.

4.º La pena y el premio, que se imponen por sentencia del juez no deben preceder al juicio. Pero el fuego del infierno y el gozo del paraíso serán dados á todos por sentencia de Cristo juzgador,

esto es, en el último juicio, como se ve (Matth. 25). Luego ántes del dia del juicio nadie asciende al cielo ó desciende á los infernos.

Por el contrario: se dice (II Cor. 5, 1): *si nuestra casa terrestre es desecha tenemos una casa no hecha de mano sino conservada en los cielos*. Luego disuelta la carne, el alma tiene una mansion, que le había sido conservada en los cielos.

Ademas (Philipp. 1, 23), dice el Apóstol, *tengo deseo de ser desatado de la carne, y estar con Cristo*; por lo que arguye, así San Gregorio (Dialog. 4; C. 25): « quién pues no duda que Cristo » está en el cielo, tampoco niega que el » alma de Pablo lo esté » Mas no debe negarse que Cristo está en el cielo porque es artículo de fe. Luego tampoco debe dudarse que las almas de los santos son llevadas á los cielos. El que tambien algunas almas descienden al infierno inmediatamente despues de la muerte, consta por estas palabras (Luc. 16, 22). *Y murió tambien el rico y fue sepultado en el infierno*.

**Conclusion.** [1] *Así como el cuerpo por la gravedad ó ligereza es llevado inmediatamente á su lugar, á no ser impedido, así las almas, disuelto el vínculo de la carne, consiguen inmediatamente el premio ó la pena, á no ser que algo lo impida.* [2] *En el momento que el alma se separa del cuerpo, ó es sumergida en el infierno, ó vuela á los cielos; á menos que se lo impida algun reato, por el que es menester que se difiera el vuelo, para que ántes se purifique.*

Responderémos que, así como en los cuerpos existe la gravedad ó la ligereza, por la que son llevados á su lugar, que es el fin del movimiento de los mismos; así tambien hay en las almas el mérito ó demérito, por los que llegan al premio ó á la pena, que son los fines de las acciones de las mismas. Por lo que *así como el cuerpo por la gravedad ó ligereza es llevado inmediatamente á su lugar, á no ser impedido, así las almas disuelto el vínculo de la carne, por el que eran detenidas en el estado de la vida, consiguen inmediatamente el premio ó la pena, á no ser que algo lo impida; como á veces impide la consecucion del premio el pe-*

cado venial, que es menester purificar ántes ; de lo que se sigue que es diferido el premio. Y puesto que se destina el lugar á las almas segun la congruencia del premio ó de la pena, en el momento en que el alma se separa del cuerpo, ó es sumergida en el infierno, ó vuela á los cielos; á menos que se lo impida algun reato, por el que es menester que se difiera el vuelo, para que se purifique ántes el alma. Y esta verdad está atestiguada manifestamente por las autoridades de la Escritura canónica y escritos de los Santos Padres. De consiguiente lo contrario debe ser tenido como heregía, como consta (Dial. 4, Greg. c. 25 y 28; y en el lib. de Ecclesiast. dogm. c. 88 (1).

Al argumento 1.º dirémos que la Glosa se esplica á sí misma; pues lo que dice « no estarás todavía donde estarán » los santos », lo esplica al instante añadiendo: « esto es, no tendrás la doble es- » tola que tendrán los santos en la resur- » reccion ».

Al 2.º que entre aquellos lugares secretos, de que habla San Agustín, deben ser tambien computados el infierno y el paraíso, en los que están contenidas algunas almas ántes de la resurreccion. Pero se distingue el tiempo ántes de la resurreccion y despues de ella, puesto que ántes de la resurreccion están allí sin el cuerpo, y despues estarán con él; y porque en algunos lugares están ahora las almas, en los que no estarán despues de la resurreccion.

Al 3.º que los hombres segun los cuer-

pos tienen cierta continuacion entre sí, porque segun ellos es verdadero lo que se dice (Act. 17, 26) que *Dios hizo de uno solo todo el linaje humano*. Pero formó las almas separadamente; por lo cual no es tanta la conveniencia, para que todos los hombres sean glorificados á la vez en el alma como el que lo sean en el cuerpo. Y ademas la gloria del cuerpo no es tan esencial como la gloria del alma; de consiguiente mayor detrimento sería para los santos si se difriese la gloria del alma, que el que se difiera la del cuerpo; ni podría recompensarse este detrimento de gloria por la ampliacion de gozo del cada uno del gozo comun.

Al 4.º que San Gregorio propone y resuelve la misma objecion (Dialog. l. 4, c. 25): Si pues, dice, « están ahora en » el cielo las almas de los justos, ¿qué » es lo que recibirán en el dia del ju- » cio en retribucion de su justicia? » Y responde: « en verdad se les aumenta en » el juicio el que ahora gozan de sola » la beatitud de las almas, y despues go- » zarán tambien la beatitud de los cuer- » pos, para que gocen tambien en la mis- » ma carne en la que sufrieron trabajos » y tormentos por el Señor ». Y del mismo modo debe razonarse acerca de los condenados.

### ARTÍCULO III. — Las almas existentes en el paraíso ó en el infierno pueden salir?

1.º Parece que las almas existentes en

(1) Constantemente en efecto se habia creído en la Iglesia esta doctrina, como de fe, y como tal fue definida despues de nuestro Santo por Benedicto XII primero y por el concilio de Florencia despues. En el siglo III algunos herejes de la Arabia habian sostenido este error, consecuencia de otro más craso aún en que ellos incurrian; conviene á saber: que las almas no van inmediatamente despues de la muerte al lugar que por sus obras merezcan, en atencion á que perecen con los cuerpos y con ellos en el dia del juicio resucitan. Orígenes se encargó de pulverizar este error y Eusebio refiere (Historia eccles. lib. 6.º, c. 37), que lo hizo con tanta maestría, que logró reducir á los extraviados. Sepultada en el olvido esta doctrina, Priestley, caudillo de una faccion protestante, la ha renovado en nuestros tiempos.

Otros han sostenido que la vision beatifica se dilata hasta el dia del juicio; pero que en ese intermedio disfrutaban las almas de cierta bienaventuranza en un lugar para esto preparado, donde esperan la resurreccion. Algunos griegos han sido los que este error sostuvieron y más tarde le sacaron del olvido en que ya estaba Lutero y su hermano en apostasia Calvino.

Con esta herejía nada tiene que ver la famosa cuestion entre algunos franciscanos y dominicos, que tanto ruido metió en el siglo XIV, y que tantos disgustos ocasionó al pontifice

Juan XXII. Sostívose en efecto por Gerardo, general de los franciscanos y con él algunos de sus frailes, que las almas, de los fieles, que nada tenían que purgar, eran sin duda recibidas en el cielo y que allí disfrutaban de la vision de Jesucristo; pero que solo la disfrutaban *in forma servi*, no en cuanto Dios. Juan XXII, á quien se acusaba de fautor de este error, quiso en lo último de su vida dirimir la controversia y definirlo que despues se hizo por su sucesor; pero la muerte le impidió tener esta gloria y á nosotros que la memoria de este gran Papa no se nos haya respetado con suposiciones calumniosas. Hé aquí ahora lo definido por Benedicto XII, en la bula *Benedictus Deus*, dos años despues de su exaltacion al pontificado, ó sea en 1336. *Definimus quod secundum communem Dei ordinationem animæ Sanctorum omnium, in quibus nihil purgabile fuit, quando decesserunt, nec erit, quando decessent etiam in futurum, vel si tunc erit, tamen post mortem suam purgaverunt; atque animæ puerorum renatorum et baptizandorum, mox post mortem suam etiam ante resurrectionem suorum corporum, et iudicium generato, post ascensionem Salvatoris nostri fuerunt, sunt, et erunt in cælorum regno cum Christo, sanctorum Angelorum consortio aggregatæ. Definimus insuper quod secundum Dei ordinationem communem, animæ decedentium in actuali peccato mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi penis infernalibus cruciantur.*

el paraíso ó en el infierno no pueden salir ; porque dice San Agustín (in lib. De cura pro mortuis, agenda. c. 13) : « si las » almas de los muertos se interesan en » los asuntos de los vivos, por no decir » nada de otros, mi piadosa madre, que » me ha seguido en la tierra y en el mar, » para vivir conmigo, en ninguna noche » me hubiera abandonado ». Y por esto concluye que las almas de los difuntos no se interesan en las cosas de los vivos. Pero podrían interesarse si salieran de sus moradas. Luego no salen de ellas.

2.º Dicese (Psal. 26, 4) : *que more yo en la casa del Señor todos los días de mi vida* ; y (Job. 7, 9) : *el que descendiere á los infernos no subirá*. Luego tanto los buenos como los malos no salen de sus moradas.

3.º Las moradas segun lo dicho (a. 1) son dadas á las almas despues de la muerte como premios ó castigos. Pero despues de la muerte ni son disminuidos los premios de los santos, ni las penas de los condenados. Luego no salen de sus moradas.

1.º Por el contrario, dice San Jerónimo contra Vigilancio dirigiéndose así á él : « dices, pues, que las almas de los » Apóstoles y de los mártires están ó en » el seno de Abraham, ó en lugar de refrigerio, ó bajo el altar de Dios, y que » no pueden presentarse en sus tumbas » cuando quieren. ¿Y así pones leyes á » Dios? ¿Harás cautivos á los Apóstoles, » de manera que estén custodiados hasta » el día del juicio, y que no estén con su » Señor, cuando de ellos está escrito » (Apoc. 14, 4) : *siguen al cordero donde » quiera que vaya*? Si el Cordero está » en todas partes, debe creerse en su » consecuencia tambien que los que con » él están se hallan en todas partes ». Luego es ridículo decir que las almas de los muertos no salen de sus moradas.

2.º Además, San Jerónimo argumenta (ibid.) así : « vagando el diablo y los » demonios por todo el orbe, y presen- » tándose en todas partes con demasiada » celeridad, ¿cómo han de permanecer » encerrados en su tumba los mártires » despues de haber derramado su sangre » y no han de poder salir de allí »? De lo cual puede deducirse, no solamente respecto de los buenos sino tambien de

los malos, que á veces salen de sus moradas, puesto que no tienen mayor condenacion, que los demonios que vagan por todas partes.

3.º Por otra parte, este mismo puede probarse por San Gregorio (Dialog. 4, c. 36 y 40), donde refiere que se aparecieron muchos muertos á los vivos.

**Conclusion.** [1] *Ninguno de los finalmente destinados al infierno ó al paraíso, puede en absoluto salir de allí.* [2] *Segun el curso natural, las almas separadas, destinadas á sus propios lugares, son segregadas por completo de la sociedad de los vivientes ; pero por disposicion de la Divina Providencia « algunas veces » se presentan á la vista de los hombres.* [3] *Puede creerse tambien que algunas veces se permite á los condenados aparecerse á los vivos para enseñanza y terror ; y á los que están en el purgatorio para pedir sufragios.* [4] *Los santos pueden aparecerse á los vivos cuando quisieren, mas no los condenados.*

Responderémos, que salir alguno del infierno ó del paraíso puede entenderse de dos modos : 1.º de manera que salga en absoluto de ellos, de modo que no sea ya su lugar el paraíso ó el infierno ; y así *ninguno de los finalmente destinados al infierno ó al paraíso puede salir de allí*, como despues se dirá (C. 71 a. 5, al 5.º) ; 2.º puede entenderse que salgan de allí por un tiempo, y en esto hay que distinguir qué les conviene segun la ley natural, y qué segun el orden de la divina Providencia, puesto que, como dice San Agustín (in lib. De cura pro mort. ag. c. 16) ; « unos son los límites de las » cosas humanas, y otros son los signos » de las virtudes divinas : unas las cosas » que se hacen naturalmente, y otras las » que se verifican milagrosamente. Luego *segun el curso natural, las almas separadas destinadas á sus propios lugares son segregadas por completo de la sociedad de los vivientes* ; porque segun el curso de la naturaleza, los hombres que viven en carne mortal no se unen inmediatamente á las sustancias separadas, puesto que todo su conocimiento viene del sentido ; ni les convendría salir de sus moradas, sino para interesarse en las cosas de los vivos. *Pero segun la disposicion de la Divina Providencia, al-*

gunas veces las almas separadas salidas de sus moradas se presentan á la vista de los hombres, como refiere San Agustín en el libro predicho de San Félix, mártir, que se apareció visiblemente á los habitantes de Nola cuando eran combatidos por los bárbaros. Puede creerse tambien que algunas veces se permite á los condenados, que para enseñanza y terror de los hombres se aparezcan á los vivos, ó tambien para pedir sus sufragios en cuanto á aquellos que están detenidos en el purgatorio, como consta por los muchos casos que refiere San Gregorio (Dialog. 4. cap. 36, 40 y 55). Pero hay esta diferencia entre los santos y los condenados, y es, que los santos pueden aparecerse á los vivos cuando quieren, mas no los condenados; porque así como los santos vivientes en carne mortal reciben por los dones de la gracia gratis data el hacer curaciones y milagros, que no se hacen milagrosamente sino por virtud divina, y cuyos milagros no pueden llevarse á efecto por otros que carecen de este don; así tambien no repugna que por la virtud de la gloria se dé á las almas de los Santos alguna potencia, por la cual puedan aparecerse milagrosamente á los vivos cuando quieran, lo cual otros no pueden, á ménos que se les permita.

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustín, como se ve por lo que sigue, habla segun el curso comun de la naturaleza. Sin embargo, no se deduce de aquí que porque los muertos puedan, cuando quieren aparecerse á los vivos, se aparezcan tantas veces cuantas quieren los que viven en la carne; puesto que los separados de la carne, ó se conforman en absoluto á la divina voluntad de tal modo que no les sea permitido, sino lo que ven ser conveniente segun la divina disposicion, ó se hallan oprimidos por las penas de tal modo, que más piensan en dolerse de su miseria, que se cuidan de aparecerse á otros.

Al 2.º que aquellas autoridades hablan en cuanto á que nadie sale en absoluto del paraíso ó del infierno; y no que alguno salga por un tiempo.

Al 3.º que como consta de lo dicho (a. 1, al 3.º), el lugar del alma la sirve de pena ó de premio, segun que es afectada

de un sentimiento de gozo ó de dolor, en razon de que se la destina á tal ó cual morada. Mas este gozo ó este dolor sobre el destino á tales lugares, permanece tambien en el alma, cuando estuviere fuera de ellos; como al pontífice á quien le es dada como honor una cátedra en la Iglesia para que sea su asiento, no se amengua su gloria, cuando descende de ella, porque si bien no está entónces sentado en acto, sin embargo aquel lugar está destinado para él.

Respecto de las cosas que se objetan, por el contrario, debemos responder. A la primera, que San Jerónimo habla de los apóstoles y de los mártires, segun lo que acrece en ellos por potestad de la gloria, y no segun que les conviene como débito de la naturaleza. En cuanto á lo que dice que están en todas partes, no debe entenderse como si á la vez estuviesen en muchos lugares, ó doquiera, sino porque pueden estar donde quieren.

A la 2.ª que no es lo mismo respecto á los demonios y á los ángeles, ni respecto á las almas de los santos y de los condenados; porque los ángeles buenos ó malos tienen por oficio estar con los hombres, ya para su custodia, ya para su ejercicio, lo cual no puede decirse de las almas de los hombres. Sin embargo, segun la potestad de la gloria, es adecuado á las almas de los santos, que puedan estar donde quisieren. Y esto es lo que quiere decir San Jerónimo.

A la 3.ª que aunque algunas veces las almas de los santos ó de los condenados están presencialmente donde aparecen, no debe creerse, sin embargo, que esto sucede siempre; porque á veces estas apariciones tienen lugar en el sueño ó en la vigilia, por la operacion de los buenos ó malos espíritus para instruccion ó engaño de los vivos, como tambien los hombres vivos se aparecen en ocasiones á otros, y les dicen muchas cosas en sueños, constándoles sin embargo, que no están presentes, como lo prueba San Agustín por muchos ejemplos (lib. De cura pro mort. ag. c. 11 y 12).

#### ARTÍCULO IV.—El limbo del infierno, es lo mismo que el seno de Abraham?

1.º Parece que el limbo del infierno

no es lo mismo que el seno de Abraham ; porque dice San Agustin (Sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 35): « no he encontrado » aún que la Escritura haya puesto en » buena parte los infiernos ». Pero el seno de Abraham es tomado como bueno, como añade el mismo doctor, diciendo así: « yo no sé si alguno puede oír que no se » debe tomar en bien el seno de Abraham, y aquel reposo á que fue llevado » por los ángeles el piadoso pobre ». Luego el seno de Abraham, no es lo mismo que el limbo del infierno.

2.º Los que están en el infierno no ven á Dios. Pero en el seno de Abraham, Dios es visto, como consta por San Agustin (Confess. l. 9, c. 3), el que hablando de Nebridio dice: « cualquiera » que sea lo que se llama seno de Abraham, allí mi Nebridio vive » ; y más adelante : « ya no presta oído á mis palabras, sino su boca espiritual á la » fuente tuya, y bebe cuanto puede la » sabiduría con su avidez, feliz sin fin ». Luego el seno de Abraham no es lo mismo que el limbo del infierno.

3.º La Iglesia no ora en favor de alguno para que sea llevado al infierno. Mas ora para que los ángeles lleven al seno de Abraham el alma del difunto (1). Luego parece que el seno de Abraham no es lo mismo que el limbo.

Por el contrario, dícese seno de Abraham, el lugar donde fue llevado el mendigo Lázaro. Pero fue llevado al infierno, puesto que, como dice la Glosa (ord. Greg. Moral. l. 20, c. 25), sobre las palabras de Job(30): *Ubi constituta est domus omni vivendi*, « el infierno era la » casa de todos los vivientes ántes de la » venida de Cristo ». Luego el seno de Abraham es lo mismo que el limbo.

Ademas (Gen. 42, 38), dice Jacob á sus hijos : *llewareis mis canas con dolor á los infiernos*. Luego Jacob sabía que debía ser trasladado despues de su muerte á los infiernos. Luego tambien por la misma razon Abraham fue llevado á los infiernos despues de su muerte: y así el seno de Abraham parece ser alguna parte del infierno.

Conclusion. [1] *El descanso que se da*

(1) Hé aquí las palabras del Ritual : *Recitaba Cristo que te llamó y los ángeles te lleven al seno de Abraham*. Estas palabras se dicen al espirar el enfermo ; y despues en el oficio de se-

*á los hombres despues de la muerte se llama seno de Abraham*. [2] *Las almas de los santos despues de la muerte, no en todo tiempo, tuvieron el mismo reposo*. [3] *El limbo del infierno y el seno de Abraham fueron ántes de la venida de Cristo uno solo per accidens y no per se*. [4] *Nada impide que despues de la venida de Cristo exista el seno de Abraham, y que sea enteramente diferente del limbo*.

Responderémos, que las almas de los hombres despues de la muerte no pueden alcanzar el reposo sino por mérito de la fe, puesto que *el que se acerca á Dios es menester que crea* (Heb. 11, 6). El primer ejemplo de creer es dado á los hombres en Abraham, que es el primero que se separó de la sociedad de los infieles y recibió un signo especial de la fe ; y por eso *aquel descanso que se da á los hombres despues de la muerte se llama seno de Abraham*, como consta por San Agustin (Sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 34). Pero *las almas de los santos despues de la muerte, no tuvieron en todo tiempo el mismo reposo*, porque despues de la venida de Cristo tienen plena quietud, gozando de la divina vision, pero ántes de la venida de Cristo, tenían en verdad reposo por la inmunidad de la pena, pero no tenían la quietud del deseo, por la consecucion del fin. Y por esto el estado de los santos ántes de la venida de Cristo puede ser considerado, ya segun lo que tenía de reposo, y así se dice seno de Abraham : ya puede tambien considerarse en cuanto á lo que les faltaba de quietud, y en este sentido se dice limbo del infierno. Luego *el limbo del infierno y el seno de Abraham fueron ántes de la venida de Cristo uno solo per accidens et non per se*. Y por esto *nada impide que despues de la venida de Cristo exista el seno de Abraham, y que sea enteramente diferente del limbo*, puesto que las cosas que pueden ser separadas son una per accidens.

Al argumento 1.º dirémos que en cuanto á lo que tenía de bueno el estado de los santos patriarcas, se decía seno de Abraham ; pero en cuanto á lo que tenía de defecto, se decía infierno : y de este modo ni el seno de Abraham se toma en

pultura, se dice tambien : *Socorred, ángeles de Dios, recibiendo el alma, etc.*

mala parte, ni el infierno en buena (1), aunque sean uno en cierta manera.

Al 2.º que así como el reposo de los santos patriarcas, ántes de la venida de Cristo, se decía seno de Abraham, así tambien despues de su venida, pero diversamente; porque puesto que ántes de la venida de Cristo el reposo de los santos tenía un defecto de quietud adjunto, se decía lo mismo infierno y seno de Abraham; de consiguiente allí no era visto Dios. Y puesto que despues de la venida de Cristo el reposo de los santos es completo, porque ven á Dios, tal descanso se dice seno de Abraham y de ningún modo infierno; y la Iglesia ora para que los fieles sean llevados al seno de Abraham.

De lo dicho se infiere la respuesta al 3.º Y así tambien debe ser entendida cierta Glosa (ord. Beda) super illud suæ 16): *factum est ut moreretur mendicus...*, que dice: el seno de Abraham es el descanso de los pobres bienaventurados, de los cuales es el reino de los cielos.

#### ARTÍCULO V. — El limbo es lo mismo que el infierno de los condenados?

1.º Parece que el limbo del infierno es lo mismo que el infierno de los condenados; porque se dice que Cristo hizo morder el polvo al infierno, no que le hubiese absorbido, puesto que estrajo de allí á algunos, mas no á todos. Pero no se diría haber hecho morder el polvo al infierno, si aquellos á quienes libertó, no hubiesen formado parte de la multitud contenida en el infierno. Luego como aquellos á quienes libertó, estuvieran dentro del limbo del infierno, los mismos lo estaban en el limbo y en el infierno. Luego el limbo ó es lo mismo que el infierno, ó es parte de él.

2.º Se dice en el Símbolo haber descendido Cristo al infierno. Pero no descendió sino al limbo de los padres. Luego el limbo de los padres es lo mismo que el infierno.

3.º Dícese (Job. 17, 16): *al profundísimo infierno descenderán todas mis cosas*. Pero siendo Job santo y justo descendió al limbo. Luego el limbo es lo mismo que el profundísimo infierno.

Por el contrario, en el infierno no hay redención alguna (Ecclesia in officio def.) (2); mas los santos fueron redimidos del limbo. Luego el limbo no es lo mismo que el infierno.

Ademas, dice San Agustin (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 33): « no veo de qué modo creamos que aquel descanso que Lázaro recibió se halle en los infiernos ». Pero el alma de Lázaro descendió al limbo. Luego el limbo no es lo mismo que el infierno.

Conclusion. [1] *Si se consideran el limbo de los Padres y el infierno, segun la cualidad de los lugares, no hay duda que se distinguen.* [2] *Si se consideran en cuanto al sitio del lugar, entónces es probable que el mismo lugar ó casi continuo sea el infierno y el limbo, de modo, sin embargo, que se diga limbo de los padres cierta parte superior.*

Responderémos que los receptáculos de las almas despues de la muerte pueden distinguirse de dos modos: ó segun el sitio, ó segun la cualidad de los lugares, esto es, segun que las almas reciben en algunos lugares las penas ó los premios. Sí, pues, se consideran el limbo de los padres y el infierno, segun la cualidad predicha de los lugares, entónces no hay duda que se distinguen, ya porque en el infierno hay pena sensible, que no había en el limbo de los padres; ya tambien porque en el infierno hay pena eterna; y en el limbo de los Padres permanecian los santos solo temporalmente. Pero si se consideran en cuanto al sitio del lugar, entónces es probable que el mismo lugar ó casi continuo, sea el infierno y el limbo; de modo, sin embargo, que se diga limbo de los Padres cierta parte superior. Porque los que se hallan en el infierno sufren penas diversas segun la diversidad de sus culpas. Y por esto, segun que los condenados son culpables de pe-

(1) En sí misma considerada y en la acepción de *infernus*, propiamente dicho; porque esa palabra en ocasiones se toma por el seno de Abraham, como en el Salmo xv, v. 10, donde el Profeta, hablando de Jesucristo, dice: *No dejarás mi alma en el infierno, ni permitirás que tu Santo vea la corrupción*.

(2) Hé aquí las palabras que la Iglesia dice en el responso 7.º de los mártires de Difuntos: « el temor de la muerte me con- turba á mí que peo diariamente y de ello no me arrepiento; » porque en el infierno no hay ninguna redención ».

cados más graves, obtienen en el infierno un lugar más oscuro y profundo. Por lo que también los Santos Padres en quienes había poco de razón de culpa ocuparon un lugar supremo y menos tenebroso que todos los demás que debían ser castigados.

Al argumento 1.º diremos que según que el infierno y el limbo son lo mismo en cuanto al sitio, se dice haber hecho morder Cristo el polvo á los infiernos, y haber descendido á los infiernos, cuando sacó del limbo á los Padres por su descendimiento.

Con lo dicho es evidente la contestación al 2.º

Al 3.º que Job no descendió al infierno de los condenados, sino al limbo de los Padres; cuyo lugar se dice que es profundísimo, no con respecto á los lugares penales, sino en comparación á otros lugares, según que bajo un mismo concepto incluye todo lugar de penas: ó debe responderse como San Agustín (1) (sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 33); que dice de Jacob; « lo que Jacob dice á sus hijos: *deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos*, parece haber temido más que su tristeza excesiva no le perturbase de tal modo, que en lugar de ir á gozar del reposo de los bienaventurados, descendiese á los infiernos de los pecadores ». Y de la misma manera pueden explicarse la palabras de Job considerándolas más bien como palabras del que teme que del que afirma.

ARTÍCULO VI. — El limbo de los niños es el mismo que el limbo de los padres?

1.º Parece que el limbo de los niños es el mismo que el limbo de los padres; porque la pena debe corresponder á la culpa. Pero por la misma culpa, eran detenidos en el limbo los padres y los niños, esto es, por la culpa original. Luego debe ser uno mismo el lugar de la pena para unos y otros.

2.º Dice San Agustín, (in Enchirid. c. 93): « la pena más leve es la de los niños que mueren solamente con el pecado original ». Pero ninguna pena es más tenue que la que tenían los Santos

Padres de la antigua ley. Luego es uno mismo el lugar de la pena de ambos.

Por el contrario, así como al pecado actual se debe pena temporal en el purgatorio y eterna en el infierno, así también al pecado original era debida la pena temporal en el limbo de los padres y eterna en el limbo de los niños. Si pues el infierno y el purgatorio no son lo mismo, parece que ni en el limbo de los niños y el limbo de los padres sean el mismo.

Conclusion. [1] *El limbo de los Padres y el limbo de los niños difieren según la cualidad del premio ó de la pena.*

[2] *En cuanto al sitio se cree con probabilidad que fuese uno mismo el lugar de unos y de otros; pero que el limbo de los Padres estaba en lugar superior.*

Responderemos, que el limbo de los Padres y el limbo de los niños, difieren sin duda alguna, según la cualidad de premio ó de pena: porque los niños no tienen esperanza de vida bienaventurada, que tenían los Padres en el limbo, en los que también resplandecía la luz de la fe y de la gracia. Pero en cuanto al sitio se cree, con probabilidad, que fuese uno mismo el lugar de los unos y los otros; pero que el limbo de los Padres estaba en un lugar más superior ó elevado que el de los niños, como del limbo y del infierno se ha dicho (a. 5).

Al argumento 1.º diremos que respecto á la culpa original no se han del mismo modo los antiguos Padres y los niños. Porque en los Padres era espiciada la culpa original, según que era infectiva de la persona: quedaba, sin embargo, el impedimento por parte de la naturaleza por la que aun no se había satisfecho plenamente. Pero el impedimento en los niños es por parte de la persona y por parte de la naturaleza. Y por esto á los antiguos Padres y á los niños le son asignados diversos senos ó lugares.

Al 2.º que San Agustín habla de las penas que son debidas á alguno por razón de su persona, entre las que tienen la más tenue los que están gravados por solo el pecado original; pero todavía es más leve la pena de estos á quienes no impide la perfección de la gloria el de-

(1) San Agustín habla más bien disputando que afirmando, según nos previene el mismo Santo Doctor en el libro de las

Retracciones, (lib. II, c. 24) hablando del libro en que están las palabras citadas por Santo Tomás.



fecto de la persona, sino solamente el defecto de la naturaleza, de modo que la dilacion misma de la gloria se diga cierta pena (1).

**ARTÍCULO VII. — Deben distinguirse tantas ó cuantas mansiones? (2)**

1.º Parece que no deben distinguirse tantas ó cuantas mansiones; porque así como las moradas son debidas á las almas por el pecado despues de la muerte, así tambien por el mérito. Pero por razon del mérito no es debida sino una sola mansion, esto es, el paraíso. Luego ni por razon de los pecados se debe más que una sola, esto es, el infierno.

2.º Los lugares son asignados á las almas despues de la muerte, por razon de los méritos y deméritos. Pero uno solo es el lugar en que merecen ó desmerecen. Luego debe asignárseles despues de la muerte solamente una mansion.

3.º Los lugares de las penas deben corresponder á las mismas culpas. Pero no hay más que tres géneros de culpas, á saber: la original, la venial y la mortal. Luego no debe haber sino tres lugares penales.

4.º Por el contrario, parece que debe haber muchos más lugares que los que es asignan, porque este aire caliginoso es cárcel de los demonios, como consta (II Pet. 2), y sin embargo, no se computa entre las cinco mansiones, que son asignadas por algunos. Luego hay muchas más mansiones que cinco.

5.º Además, uno es el paraíso terrestre y otro el celeste. Pero algunos despues del estado de esta vida son trasladados al paraíso terrestre como se dice de Enoch y de Elias. Luego como el paraíso terrestre no se computa entre las cinco mansiones, parece que sean más de cinco las mansiones.

6.º A cada estado de los pecadores debe corresponder algun lugar penal. Pero si alguno muriera en el pecado ori-

ginal, con solo el venial, ninguna de las moradas asignadas le competiría; porque consta que no estaría en el paraíso, puesto que carecería de la gracia, y por la misma razon ni el limbo de los Padres; asimismo ni el limbo de los niños, puesto que en él no hay pena sensible que se debe al tal por razon del pecado venial, tampoco en el purgatorio, puesto que allí no hay más que pena temporal, y á este le es debida pena perpétua; tampoco en el infierno de los condenados, porque carece del pecado mortal actual. Luego es menester asignarle una mansion.

7.º Las cantidades de los premios y de las penas son diversas, segun las diferencias de las culpas y méritos. Pero los grados de los méritos y culpas son infinitos. Luego deben distinguirse infinitas moradas, en las que las almas sean castigadas ó premiadas despues de la muerte.

8.º Las almas son á veces castigadas en los lugares en que pecaron, como lo hace ver San Gregorio (Dialog. 4, cap. 30, 31, 32 y 40). Pero pecaron en el lugar donde habitamos. Luego este lugar debe computarse entre las mansiones, y principalmente cuando algunos son castigados en este mundo por sus pecados, como arriba dijo el Maestro (Sent. 4, dist. 21).

9.º Además, así como algunos muriendo en gracia tienen algunos pecados veniales, por los que son dignos de pena, así algunos que muriendo en pecado mortal tienen algunos bienes por los cuales serían dignos de premio. Pero á los que mueren en gracia con algunos pecados veniales se les asigna alguna morada, esto es, el purgatorio en el que son castigados ántes de que consigan el premio. Luego por la misma razon y por el contrario, debe ser respecto de aquellos que mueren en pecado mortal, con algunas buenas obras.

10.º Así como los Padres eran detenidos en el goce de la pena gloria del alma ántes de la venida de Cristo, así tambien

(1) Por lo que en este artículo dice el Angélico, puede ya juzgarse del error de Pelagio, el cual, partiendo de la negacion del pecado original, afirmó que los niños muertos sin bautismo no estaban privados de la bienaventuranza, aunque si del reino de los cielos. Si ántes que á este fueran los Santos Padres ya se distinguía su situacion de la de los niños por la cantidad del premio ó de la pena, evidente es que los niños no pueden tener bienaventuranza en el limbo. Pero sobre todo la cuestion esta quedó resuelta en el concilio de Florencia y

ántes en el Lugdunense 2.º cuya definicion textual es la siguiente: *Credimus... illorum animas, qui in mortali peccato, vel cum solo originali accedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas.*

(2) A los cinco estados en que quedan las almas despues de separarse del cuerpo, responden otros tantos senos ó lugares, los cuales son, el paraíso, el limbo de los padres, el de los niños, el purgatorio y el infierno.

ahora de la gloria del cuerpo. Luego así como se distingue la morada de los santos ántes de la venida de Cristo, de la en que ahora son recibidos, igualmente debe distinguirse ahora la que tienen de la en que serán recibidos despues de la resurreccion.

**Conclusion.** *Cinco son las mansiones ó lugares de las almas: el paraíso, el infierno, el limbo de los niños, el purgatorio y el limbo de los Padres.*

Responderémos, que las moradas de las almas se distinguen segun los diversos estados de ellas. El alma efectivamente unida al cuerpo mortal, tiene un estado de merecer; pero salida del cuerpo se halla en estado de recibir por sus méritos el bien ó el mal. Por lo tanto, despues de la muerte, ó está en estado de recibir el premio final, ó en el estado de recibir el premio. Si se halla en el estado de recibir la retribucion final, esto es, de dos modos, ó en cuanto al bien, y así es el paraíso, ó en cuanto al mal, y así por razon de la culpa actual, es el infierno, mas por razon del pecado original es el limbo de los niños. Pero si se halla en el estado por el que es impedida de conseguir la retribucion final, ó esto es, á causa del defecto de la persona, y entónces es el purgatorio, en el que son detenidas las almas para que no consigan inmediatamente el premio por los pecados que cometieron; ó por el defecto de naturaleza, y así es el limbo de los Padres en el que eran detenidos ántes de la consecucion de la gloria, por causa del reato de la humana naturaleza, que aun no había podido ser espiado.

Al argumento 1.º dirémos, que « el bien tiene lugar de un solo modo, pero el mal de muchas maneras », como consta por San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22), y el Filósofo (Ethic. l. 2, c. 6). Y por esto no es inconveniente si el lugar de la beatitud es uno solo, y muchos los lugares de las penas.

Al 2.º que el estado de merecer y desmerecer es un solo estado, puesto que

pertenece á uno mismo desmerecer ó merecer; y por tanto, se debe á todos convenientemente un solo lugar. Pero los estados de los que son recibidos segun sus méritos son diversos: por lo cual no hay paridad.

Al 3.º que por la culpa original puede alguno ser castigado de dos modos segun resulta de lo dicho (in corp. y a. 6 al 1.º), ya por razon de la persona, ya por razon de la naturaleza únicamente, y por tanto á aquella culpa corresponde un doble limbo.

Al 4.º que ese aire caliginoso no se asigna á los demonios como el lugar en el que reciban la retribucion que han merecido, sino como competente á su oficio, en cuanto son enviados para nuestro ejercicio. Y por eso no se computa entre los lugares de que ahora se trata, porque primeramente se les asignó como morada el fuego del infierno, como consta (Matth. 25).

Al 5.º que el paraíso terrestre pertenece más bien al estado del viador que al estado del que recibe lo que merece. Y por esto no se cuenta entre las moradas de que ahora se trata.

Al 6.º que aquella hipótesis es imposible (1). Si no obstante, fuese posible, el tal sería castigado eternamente en el infierno, pues que el pecado venial se castigue temporalmente en el purgatorio; le acontece, en cuanto tiene gracia adjunta. Por lo cual si es añadido el mortal que es sin gracia, será castigado en el infierno con pena eterna. Y puesto que ese que muere con el pecado original, tiene el venial sin la gracia, no repugna que sea castigado eternamente.

Al 7.º que la diversidad de grados en las penas y premios no diversifica el estado (2), segun cuya diversidad, se distinguen las moradas, y por tanto no es legítima la consecuencia.

Al 8.º que aunque las almas separadas sean castigadas alguna vez en el lugar de nuestra morada, no es sin embargo, porque este lugar sea el propio lugar de las penas; mas se hace para nuestra

(1) Segun Santo Tomás el pecado venial no puede existir con solo el pecado original en el mismo sujeto, como puede verse en la Suma (1, 2, q. 89, a. 5).

(2) Este estado se aprecia y tiene su fundamento en la diversidad de la especie, pero no en la del individuo. Ahora

bien; una misma es la especie, aunque no sea uno mismo el grado, de los premios reservados á los buenos; y otro tanto debe decirse de las penas en cuanto á los malos. Luego no habiendo más que dos especies, dos deben ser los lugares ó mansiones.

instruccion, á fin de que viendo las penas de estas, nos retraigamos de las culpas. Respecto á que las almas existentes en la carne sean castigadas aquí por sus pecados no hace á nuestro propósito, puesto que tal pena no saca al hombre fuera del estado de merecer ó demerecer. Mas ahora tratamos de las moradas que son debidas á las almas despues del estado de mérito ó de mérito.

Al 9.º que el mal no puede ser puro, sin mezcla de bien, como el sumo bien existe sin mezcla alguna de mal. Y por eso aquellos que deben de ser trasladados á la bienaventuranza, que es el sumo bien, deben estar purificados de todo mal; y por esta causa es de menester que haya un lugar en el que sean purificados los tales si no salen de este mundo limpios por completo. Mas los que son precipitados en el infierno, no estarán

exentos de todo bien. Y por esto no hay paridad, porque los existentes en el infierno pueden recibir el premio de sus buenas obras, en cuanto los bienes pasados les sirven para mitigar la pena.

Al 10.º que el premio esencial consiste en la gloria del alma; pero la gloria del cuerpo, como viene del alma, consiste toda en el alma, como en su principio de origen. Así pues, la carencia de la gloria del alma diversifica el estado, más no la carencia de la gloria del cuerpo. Por esta causa tambien el mismo lugar, esto es, el cielo empíreo es debido á las almas de los santos que salen del cuerpo, y á las unidas á los cuerpos gloriosos. Mas no se debía el mismo lugar á las almas de los padres ántes de la percepcion de la gloria del alma, que despues de percepcion de la misma.

## CUESTION LXX.

**De la cualidad del alma que sale del cuerpo, y de la pena que la es infligida por el fuego corpóreo.**

1.º Quedan en el alma separada las potencias sensitivas? — 2.º Subsisten en ella los actos de dichas potencias? — 3.º El alma separada puede sufrir por el fuego corpóreo.

**ARTICULO I. — Subsisten en el alma separadas las potencias sensitivas?**

1.º Parece que en el alma separada quedan las potencias sensitivas; porque dice San Agustin (alius auctor *De Spiritu et an. c. 15*): « el alma se aparta del cuerpo llevando consigo todas las cosas, el sentido, la imaginacion, la razon, el entendimiento, la inteligencia, concupiscibilidad é irascibilidad ». Pero el sentido y la imaginacion y la fuerza irascible y concupiscible, son fuerzas sensitivas. Luego en el alma separada subsisten las potencias sensitivas.

2.º San Agustin (Gennadius) dice (in

lib. de ecclesiast. dogmat. c. 16): « cree-  
mos que solo el hombre tiene alma sus-  
tantiva, la que salida del cuerpo vive,  
y conserva sus sentidos y la viveza de  
su ingenio ». Luego el alma separada  
del cuerpo tiene potencias sensitivas.

3.º Las potencias del alma ó existen en ella esencialmente como algunos dicen, ó al ménos son propiedades naturales de la misma. Mas lo que existe esencialmente en una cosa, no puede ser separado de ella, ni sujeto alguno es abandonado por sus propiedades naturales. Luego es imposible que el alma separada del cuerpo pierda algunas potencias.

4.º No es íntegro el todo al que falta

alguna de las partes. Y las potencias del alma se dicen partes de la misma. Si pues el alma pierde algunas potencias despues de la muerte, no existirá el alma íntegra despues de la muerte, lo cual es inconveniente.

5.º Las potencias del alma cooperan más al mérito que aún el cuerpo, puesto que el cuerpo solo es un instrumento del acto, mas las potencias son los principios de obrar. Es así que es necesario que el cuerpo sea premiado simultáneamente con el alma, porque ha cooperado al mérito. Luego con mayor razon es necesario, que las potencias del alma sean premiadas á la vez con esta. Luego el alma separada no las pierde.

6.º Si el alma, cuando se separa del cuerpo, pierde la potencia sensitiva, es menester que esta potencia sea aniquilada; porque no puede decirse que se resuelva en alguna materia, puesto que no tiene materia que forme parte de ella. Pero lo que se resuelve por completo en la nada, no se reproduce lo mismo numéricamente. Luego el alma no tendrá en la resurreccion la misma potencia sensitiva numéricamente. Mas segun el Filósofo (De an. l. 2, t, 9), así como se ha el alma al cuerpo, así las potencias del alma á las partes del cuerpo, como la vista al ojo: y si el alma que volverá al cuerpo, no fuese la misma numéricamente, el hombre no sería el mismo numéricamente. Luego por la misma razon su ojo no sería el mismo en número, si la potencia visiva no fuera la misma en número. Por una razon semejante ni parte alguna resultaría la misma numéricamente: y por consiguiente, no todo el hombre sería el mismo en número. Luego no puede ser que el alma separada pierda las potencias sensitivas.

7.º Si las potencias del alma se corrompiesen, corrompido el cuerpo, sería menester que, debilitado éste, se debilitaran. Mas esto no sucede, puesto que, como se dice (De an. l. 1, t. 65), « si un » anciano recibiera el ojo de un jóven, » vería ciertamente tan bien como el jóven ». Luego ni corrompido el cuerpo se corrompen las potencias sensitivas.

Por el contrario, dice San Agustín (Gennad. in lib. De Ecclæs. dog. c. 19): « el hombre consta de dos sustancias úni-

» camente, de alma y carne; del alma » con su razon, y de carne con sus sentidos ». Las potencias sensitivas, pues, pertenecen á la carne. Luego corrompida ésta, no subsisten las potencias sensitivas en el alma.

Ademas, el Filósofo (Met. l. 12, t. 17), hablando de la separacion del alma, dice así: « si empero queda algo en lo » postremo, debe investigarse acerca de » ello, porque en ciertos no es imposible, v. gr. si no se comprende bajo esta » disposicion de alma entera, sino el entendimiento; porque el alma toda, quí » zá es imposible ». Segun esto parece que el alma toda entera no se separa del cuerpo, sino solo las potencias del alma intelectiva. Luego no las sensitivas ó vegetativas.

Ademas, (De an. l. 2, t. 21 y 22), dice hablando del entendimiento: « el » solo acontece ser separado, como lo » perpetuo de lo corruptible; mas las restantes partes del alma es evidente que » no son separables como algunos dicen ». Luego las potencias sensitivas no subsisten en el alma separada.

*Conclusion.* Las potencias sensitivas y otras semejantes no quedan en el alma separada en absoluto, sino « secundum quid », esto es, como en la raíz, al modo que las cosas principiadas se hallan en sus principios.

Responderémos, que acerca de esta cuestion hay muchas opiniones; porque algunos, creyendo que todas las potencias están en el alma, al modo que el color en el cuerpo, dicen que el alma separada del cuerpo lleva consigo todas sus potencias; pues si alguna le faltase, sería menester que el alma fuese transmutada segun sus propiedades naturales, que no pueden variarse en tanto que el sujeto subsiste. Pero dicha apreciacion es falsa: porque, como la potencia es por la que nos decimos potentes para obrar ó sufrir algo, y puesto que al mismo sujeto pertenece obrar y poder obrar, es menester que la potencia pertenezca al mismo que obra ó sufre como á su sujeto. Por lo cual el Filósofo, al principio de su libro (De somno et vig.) dice que « de quien » es la potencia es el acto ». Mas vemos evidentemente que ciertas operaciones de las que son principios las potencias del

alma, no son del alma propiamente hablando, sino del conjunto, puesto que no se completan sino mediante el cuerpo, como es el ver, el oír y otras análogas. De consiguiente, es preciso, que estas potencias sean del conjunto como del sujeto, y del alma como del principio influyente, como la forma es el principio de las propiedades del sér compuesto. Otras operaciones son ejercidas por el alma sin órgano corporal, como el entender, considerar, y querer. Por lo que, siendo estas operaciones propias alma, las potencias que son principios de ellas, serán no solo del alma como del principio, sino también como del sujeto. Luego, como de subsistir el propio sujeto, es preciso que subsistan también sus propias pasiones, y corrompido este, que estas sean corrompidas; por esto es necesario que subsistan en el alma separada, aquellas potencias que en sus actos no se sirven de órgano corporal; y que se corrompan aquellas que se valen de órgano corporal, una vez corrompido el cuerpo: y estas son todas las potencias que pertenecen al alma sensible y vegetativa. Por esto algunos distinguen en las potencias sensibles del alma; porque dicen que hay dos clases: unas que son actos de los órganos, las cuales dimanar del alma al cuerpo, y estas se corrompen con el cuerpo; otras, que son originales de estas que existen en el alma, puesto que por ellas el alma sensibiliza al cuerpo para que vea y oiga, y demás actos análogos; y estas potencias originales subsisten en el alma separada. Esta opinión, empero, no parece decirse convenientemente; porque el alma por su esencia, no mediante algunas otras potencias, es el origen de aquellas potencias que son actos de los órganos; así como también toda forma, por el hecho mismo que por su esencia informa la materia, es el origen de las propiedades que resultan naturalmente del sér compuesto: porque si fuera menester suponer en el alma otras potencias mediante las que las potencias que perfeccionan los órganos, emanasen de la esencia del alma; por la misma razón sería preciso suponer otras potencias, mediante las que emanasen de la esencia del alma aquellas potencias medias, y así hasta lo infinito: porque si se detiene en alguna parte, mejor es que sea al principio. Por lo cual, otros

dicen, que *las potencias sensitivas y semejantes no quedan en el alma separada, sino secundum quid, esto es como en la raíz, á saber: al modo por el que las cosas principiadas se hallan en sus principios*; porque en el alma separada se conserva la eficacia de influir de nuevo en semejantes potencias, si se une de nuevo al cuerpo: ni es necesario que esta eficacia sea algo sobreañadido á la esencia misma del alma, según lo dicho aquí. Y esta opinión parece más razonable.

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas palabras de San Agustín (1) deben entenderse, que el alma lleva consigo algunas de aquellas potencias en acto, (esto es la inteligencia y el entendimiento); y otras radicalmente, como se ha dicho.

Al 2.º que los sentidos que el alma lleva consigo, no son estos sentidos exteriores, sino los interiores, es decir, los que pertenecen á la parte intelectual; porque el entendimiento es llamado á veces sentido, como se ve, por San Basilio (sup. Prov. hom. in princ. Prov.) y el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 11). O si se entiende de los sentidos exteriores, debe decirse como al primero.

Al 3.º que, según aparece de lo dicho (in corp.), las potencias sensitivas no se comparan al alma como las pasiones naturales al sujeto, sino como al origen: por lo cual la razón no es concluyente.

Al 4.º que las potencias del alma no se dicen partes suyas integrales, sino potenciales. Más la naturaleza de tales todos es esta, que toda la virtud del todo consiste perfectamente en una de las partes, mas en otras parcialmente; como en el alma la virtud del alma consiste perfectamente en la parte intelectual, y en las otras parcialmente. Por lo cual, permaneciendo en el alma separada las fuerzas de la parte intelectual, permanecerá íntegra, no disminuida, aunque no queden las potencias sensitivas en acto, como ni la potencia del rey queda disminuida, muerto el prepósito, que participaba de ella.

Al 5.º que el cuerpo coopera al mé-

(1) Este libro no tiene autoridad, como indica el Santo Doctor en el art. 2, al 1.º y más claramente en la parte 1.ª, C. 77 a. 8, al 1.º; y en la C. 82, a. 5, al 2.º.

rito, como parte esencial del hombre que merece. Mas así no cooperan las potencias sensitivas, puesto que son del género de los accidentes. Y por tanto no hay paridad.

Al 6.º que las potencias del alma sensitiva no se dicen ser actos de los órganos, como formas esenciales de los mismos, sino por razón del alma, á la que pertenecen; pero son actos de los mismos, como perfeccionándolos para sus propias operaciones; así como el calor es acto del fuego, al que perfecciona para que caliente. Por lo cual, así como el fuego permanecería el mismo numéricamente, aunque hubiera en él numéricamente otro calor (como se ve respecto al frío del agua, que no se hace él mismo numéricamente, después que el agua fuese calentada, sin dejar por eso de ser la misma numéricamente); así los órganos serán también los mismos numéricamente, aunque las potencias no sean numéricamente las mismas.

Al 7.º que el Filósofo habla allí de estas potencias, según que consisten radicalmente en el alma; lo cual se ve por lo que dice, que «la vejez no proviene de padecimientos del alma, sino del cuerpo, en que existe». Así pues, por causa del cuerpo ni se debilitan ni se corrompen las potencias del alma.

**ARTÍCULO II.** — ¿En el alma separada permanecen los actos de las potencias sensitivas?

1.º Parece que en el alma separada subsisten los actos de las potencias sensitivas; porque dice San Agustín (alius auctor, in lib. De spirit. et an. c. 15): «el alma separándose del cuerpo experimenta según sus méritos delectación ó dolor en su imaginación en lo concupiscible y en lo irascible». Pero la imaginación, lo concupiscible y lo irascible son potencias sensitivas. Luego según estas potencias es afectada el alma separada; y así estará en acto según ellas.

2.º Dice San Agustín (Sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 24), que «el cuerpo no siente, sino el alma por medio del cuerpo». Y más adelante: «que el alma no siente ciertas cosas por medio del cuerpo, sino sin el cuerpo». Pero lo

que conviene al alma sin el cuerpo, puede estar unido al alma separada del cuerpo. Luego entonces podrá sentir el alma en acto.

3.º Pertenece á la vision imaginaria que existe en la parte sensitiva, ver las imágenes de los cuerpos, como sucede en el sueño. Pero el ver estas semejanzas de los cuerpos, como sucede en los sueños, acontece al alma separada. Por lo cual San Agustín (Sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 32) dice así: «no veo por qué el alma tenga la semejanza con su cuerpo cuando yacente sin sentido el mismo cuerpo, aunque no esté muerto por completo, ve tales cosas, como algunos que volvieron de aquel estado las cuentan, y no la tenga, cuando después de la muerte saliere por completo del cuerpo». Porque no puede entenderse que el alma tenga la semejanza del cuerpo, sino según que la mira: por lo cual dice ántes, de los que yacen sin sentido, que «llevan una imagen de su cuerpo por la que pueden ser conducidos hácia lugares corpóreos, y experimentar por las imágenes de los sentidos las cosas tales como las ven». Luego el alma separada puede pasar al acto de las potencias sensitivas.

4.º La memoria es potencia de la parte sensitiva, como se prueba (in lib. De mem. et rem., c. 1). Y las almas separadas se acordarán en acto de las cosas que hicieron en este mundo; por lo cual se dice al rico avariento (Luc. 16, 25): *acuérdate que recibiste tus bienes en tu vida*. Luego el alma separada producirá los actos de la potencia sensitiva.

5.º Según el Filósofo (De an. l. 3, t. 41; y Ethic., l. 2, c. 5), lo irascible y lo concupiscible están en la parte sensitiva. Mas en lo irascible y concupiscible residen el gozo y la tristeza, el amor y el odio, el temor y la esperanza, y otros afectos análogos, los que según nuestra fe ponemos en las almas separadas. Luego las almas separadas no carecerán de los actos de las potencias sensitivas.

Por el contrario, lo que es común al alma y al cuerpo, no puede subsistir en el alma separada. Pero todas las operaciones de las potencias sensitivas son comunes al alma y al cuerpo, lo cual es notorio porque ninguna potencia sensitiva

tiene acto alguno sino por medio de órgano corporal. Luego el alma separada carecerá de los actos de las potencias sensitivas.

Ademas, dice el Filósofo (De an. l. 1, t. 66) que, «corrompido el cuerpo, el alma ni recuerda, ni ama», y la misma razon hay respecto de todos los otros actos de las potencias sensitivas. Luego el alma separada no procede á acto alguno de alguna potencia sensitiva.

**Conclusion.** *El acto de las potencias sensitivas no subsiste de modo alguno en el alma separada, á no ser como en su raiz remota.*

**Responderémos,** que algunos distinguen dos actos de las potencias sensitivas; unos exteriores, que el alma ejerce por el cuerpo, y estos no subsisten en el alma separada; otros interiores, que ejerce el alma por sí misma, y estos quedarán en el alma separada. Esta hipótesis parece provenir de la opinion de Platon, que supuso (como refiere Aristóteles De an. l. 1, t. 45) estar unida el alma al cuerpo, como cierta sustancia perfecta, en nada dependiente de cuerpo sino solo como el motor á lo movable, lo que es notorio por la *transcorporacion* (1) que él suponía. Y puesto que segun él nada movía sino lo movido, para no ir hasta lo infinito, decía que el primer motor se mueve á sí mismo; y supuso que el alma se movía á sí propia. Y segun esto, el movimiento del alma era doble, uno que movía á la misma, y otro por el que era movido el cuerpo por ella; y así el alma tenía el acto que es ver: 1.º en sí misma, segun que se movía á sí misma, y 2.º en el órgano corporal, segun que movía al cuerpo. Mas el Filósofo destruye esta suposicion (De an. l. 1, t. 36 y 46 y sig.) demostrando que el alma no se mueve á sí misma, y que de ningun modo es movida segun estas operaciones, que son ver, sentir y semejantes, sino que estas operaciones son movimientos únicamente del conjunto. Por lo cual es menester decir, *que el acto de las potencias sensitivas no subsiste de modo alguno en el alma separada, á no ser como en su raiz remota.*

Al argumento 1.º dirémos que se niega por algunos ser aquel libro de San Agustin; porque se dice haber sido de cierto Cisterciense, quien lo compiló de los dichos de San Agustin, añadiendo otras cosas suyas; por lo cual, lo que allí se escribe, no debe ser tenido como autoridad. Sin embargo, si debe sostenerse su autoridad, es de decirse, que no debe entenderse que el alma separada se afecta por la imaginacion y otras potencias semejantes, como si la misma afeccion fuese el acto de las predichas potencias, sino que esto significa que por consecuencia de las cosas que el alma ha obrado en el cuerpo, será afectada en bien ó en mal en la otra vida; de modo que no se entienda que la imaginacion y tales potencias producen aquella afeccion, sino que han producido en el cuerpo el mérito de aquella afeccion.

Al 2.º que se dice que el alma siente por el cuerpo; no como si el acto de sentir perteneciese al alma en sí misma, sino porque pertenece á todo el conjunto por razon del alma, segun este modo de hablar, por el que decimos que el calor calienta. En cuanto á lo que se añade que el alma siente ciertas cosas sin el cuerpo, como el temor y otras cosas semejantes, debe entenderse sin el movimiento exterior del cuerpo, que tiene lugar en los actos de los sentidos propios; porque el temor y las pasiones semejantes no se realizan sin movimiento corporal. O puede decirse que San Agustin habla segun la opinion de los platónicos, que suponían esto, segun se ha dicho.

Al 3.º que San Agustin habla allí inquiriendo, no determinando, como lo hace en casi todo aquel libro; porque es notorio que no hay semejanza de razon entre el alma del que duerme y el alma separada; pues el alma del que duerme se vale del órgano de la imaginacion, en la que se imprimen las semejanzas de los cuerpos, lo que no puede decirse del alma separada. O debe decirse que las semejanzas de las cosas están en el alma, ya en cuanto á la potencia sensitiva é imaginativa, ya en cuanto á la intelectiva, segun la mayor ó menor abstraccion de la materia y de las

(1) O sea de la *metempsychosis*, error de muchos filósofos antiguos, entre otros de Pitágoras y de sus discípulos; y tambien en él incurrió el divino Platon, á pesar de su gran ta-

lento. ¡Cuanta verdad es que los que viven fuera de la Religion, *in umbra mortis sedent!*

condiciones materiales. Luego la semejanza, segun San Agustín, subsiste, en cuanto á que así como las semejanzas de las cosas corporales están en el alma del que vela, ó del que sueña imaginativamente, así están en el alma separada intelectualmente; mas no que en el alma separada estén imaginativamente.

Al 4.º que, como (in lib. 1) se ha dicho (dist. 3, C. 4, a. 1), la memoria se considera de dos modos: á veces segun que es potencia de la parte sensitiva, esto es; segun que concierne al tiempo pasado; y de este modo no existirá el acto de la memoria en el alma separada; por lo cual dice el Filósofo (De an. l. 1, t. 66), «que » corrompido el cuerpo, el alma no re- » cuerda»; 2.º segun que es parte de la imaginación, que pertenece á la parte intelectual, esto es, segun que hace abstracción de toda diferencia de tiempo, puesto que no es únicamente acerca de las cosas pasadas, sino tambien de las presentes y de las futuras, como dice San Agustín (De Trin. l. 14, cap. 11), y segun esta memoria recordará el alma separada.

Al 5.º que el amor, el gozo, la tristeza, y semejantes se consideran en dos conceptos: 1.º á veces segun que son pasiones del apetito sensible; y así no existirán en el alma separada; porque de este modo no se desenvuelven sin determinado movimiento del corazón; 2.º segun que son actos de la voluntad, que está en la parte intelectual; y de este modo estarán en el alma separada; así como tambien la delectación estará allí sin el movimiento corporal, al modo que tambien se considera en Dios, es decir, en cuanto es un simple movimiento de la voluntad. Y de este modo dice el Filósofo (Ethic. l. 7) que «Dios goza por una sola y simple de- » lectación».

(1) Afirmativamente responde el Santo Doctor. No hay en verdad ninguna definición, ni decreto alguno dado por la Iglesia, como observan Vazquez y Petavio, que obligue á creer, como de fe, este punto de nuestra doctrina. Pero tantas son las pruebas de Escritura y Tradición que sobre ese artículo tenemos, casi cuantas son las en que consta la existencia y eternidad del infierno, únicos puntos que constan como de fe.

Esto no obstante y aunque es doctrina temeraria la opuesta á la que aquí defiende Santo Tomás, con quien todos los teólogos católicos hoy ya concuerdan acerca de la naturaleza del fuego del infierno; esto no obstante, digo, Petavio (De Angelis,

### ARTICULO III. — El alma separada puede sufrir por el fuego corpóreo? (1)

1.º Parece que el alma separada no puede sufrir por el fuego corpóreo; porque dice San Agustín (Sup. Gen. ad litt. l. 12, c. 32): «no son las cosas corporales, » sino las semejantes á las corporales, por » las que las almas separadas de los cuer- » pos son afectadas, ya en bien, ya en » mal». Luego el alma separada no es castigada por el fuego corpóreo.

2.º Dice San Agustín en el mismo libro (c. 16) que «el agente siempre es » más noble que el paciente». Y es imposible que algun cuerpo sea más noble que el alma separada. Luego no puede sufrir por parte de algun cuerpo.

3.º Segun el Filósofo (De generat. l. 1, t. 87), y segun Boccio (in lib. de duabus naturis) solamente obran y padecen entre sí aquellas cosas que convienen en la materia. Pero el alma y el fuego corpóreo no convienen en la materia, porque la materia de las espirituales y de las corporales no es comun, por lo que ni pueden ser transmutadas entre sí, como dice Boccio (in eod. lib.). Luego el alma separada no sufre por el fuego corpóreo.

4.º Todo lo que padece recibe algo del agente. Si pues el alma padece por el fuego corpóreo, recibirá algo de este. Es así que todo lo que es recibido en alguno, está en él por modo de recipiente. Luego lo que es recibido en el alma del fuego, no está en él materialmente, sino espiritualmente. Mas las formas de las cosas existentes en el alma espiritualmente son las perfecciones de la misma. Luego aunque se suponga que el alma sufra por el fuego corpóreo, esto no será para su castigo, sino más bien para su perfección.

5.º Si se dice que el alma es castigada por el fuego por el hecho mismo que le ve, como parece manifestar San Grego-

lib. iii, c. 5) y Calmet (Coment. sobre los capit. 3.º del Ecle. y 9.º sobre San Márcos) demuestra que los antiguos tuvieron diversos pareceres sobre los dos puntos no definidos: aun se llega hasta citar un pasaje de San Agustín (De Civit. Dei. lib. xx, c. 14), en que parece dudar el Santo Doctor tanto de la naturaleza del fuego, como del sitio en que está el infierno. Pero como este gran Doctor, y en la propia obra (lib. xxi. caps. del 1.º al 10), dice despues lo que el comun de los Doctores y teólogos han dicho, cree Estio que San Agustín en aquel texto se refiere á las cualidades y modo de quemar á los espíritus incorpóreos.



rio (in Dialog. 4, c. 29), se puede objetar : si el alma ve el fuego del infierno, no puede verlo sino por la vision intelectual, puesto que no tiene órganos por los que la vision sensitiva ó imaginaria se perfecciona. Pero la vision intelectual no parece que puede ser causa de tristeza, « porque no hay tristeza contraria á » la delectacion, que se experimenta en » la contemplacion » segun el Filósofo (Top. I. 1, c. 13). Luego el alma no es castigada por tal vision.

6.º Si se dice que el alma sufre á causa del fuego corpóreo, porque es retenida por él, como ahora es tenida por el cuerpo, mientras vive en el cuerpo, se objeta ; el alma mientras vive en el cuerpo, es tenida por el cuerpo, en cuanto de ella y el cuerpo se produce un solo ser, como de la materia y la forma. Pero el alma no será la forma de aquel fuego corpóreo. Luego no podrá ser tenida del modo supradicho por aquel fuego.

7.º Todo agente corpóreo obra por contacto. Mas no puede haber contacto alguno entre el fuego corporal y el alma, puesto que el contacto solamente existe entre los cuerpos, cuyos extremos se tocan. Luego el alma no sufre por aquel fuego.

8.º El agente orgánico no obra en las cosas lejanas, sino por que obra en las intermedias : así puede obrar á una distancia determinada proporcionada á su virtud (ó potencia). Pero las almas, ó al menos los demonios, sobre los que puede razonarse lo mismo, á veces están fuera del lugar del infierno, puesto que en ocasiones se aparecen tambien en este mundo á los hombres ; y sin embargo, no se hallan entónces libres de pena : porque así como no es interrumpida jamás la gloria de los santos, tampoco la pena de los demonios. Y no vemos, sin embargo, que todas las cosas intermedias sufran por el fuego del infierno ; ni por otra parte es creible que algo corpóreo de la naturaleza de un elemento tenga tanta virtud, que ejerza su accion á una distancia tan grande. Luego no parece que las penas que sufren las almas de los condenados, las sufran por el fuego corpóreo.

Por el contrario, la misma razon hay de las almas separadas, y de los demonios, para que puedan padecer por el

fuego corpóreo. Pero los demonios padecen por él, porque son castigados por este fuego, al cual serán arrojados los cuerpos de los condenados despues de la resurreccion, cuyo fuego es menester que sea corpóreo : y esto se hace evidente por esta sentencia del Señor (Matth. 25, 41) : *apartaos de mí malditos al fuego eterno que está aparejado para el diablo*, etc. Luego tambien las almas separadas pueden sufrir por el fuego corpóreo.

Ademas, la pena debe corresponder á la culpa. Y el alma se somete al cuerpo por la culpa por medio de la mala concupiscencia. Luego es justo que en castigo sea sometida á una cosa corporal por medio de la pasion (ó sufrimiento).

Por otra parte, mayor es la union de la forma á la materia, que del agente al paciente. Pero la diversidad de la naturaleza espiritual y corporal no impide que el alma sea la forma del cuerpo. Luego no impide tampoco que pueda sufrir de parte del cuerpo.

Conclusion. [1] *El alma sufre penas de este fuego corporal.* [2] *El fuego posee por naturaleza la propiedad de que el espíritu incorpóreo le pueda estar unido, como lo localizado al lugar ; pero en cuanto es instrumento de la divina justicia, tiene la propiedad de retenerlo atado de cierto modo : y en esto verdaderamente el fuego es nocivo al espíritu, y así, viendo el alma al fuego, como dañoso para ella, que sea atormentada por él.*

Responderémos, que supuesto que el fuego del infierno no sea llamado así metafóricamente, ni fuego imaginario, sino verdadero fuego corpóreo, es preciso decir, que el alma sufrirá penas de este fuego corpóreo, puesto que el Señor dice, que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles (Matth. 25), que son incorpóreos como el alma misma. Pero de qué modo pueda sufrir, se esplica de muchas maneras. Unos dijeron que esto mismo que es ver el fuego, es sufrir el alma por el fuego mismo. Por lo cual dice San Gregorio (Dialog. 4, c. 29). « el alma padece en el hecho mismo de que ve el fuego ». Pero esto no parece bastar, porque todo lo que es visto, por el hecho que se ve, es perfeccion del que

ve; por lo cual no puede redundar en pena de este, en cuanto es visto; pero á veces es punitivo, ó contristador *per accidens*, es decir, en cuanto se aprende como nocivo. Por lo tanto, es menester que independientemente de que el alma ve este fuego, haya alguna comparacion del alma al fuego, segun la que el fuego dañe al alma. Así otros dijeron que, aunque el fuego corpóreo no pueda quemar al alma, sin embargo, el alma le percibe como nocivo para sí: y á tal percepcion es afectada de temor y de dolor, para que se cumpla lo que se dice (Psal. 13, 5): *temblaron de miedo, donde no había motivo de temor*. Por esto dice San Gregorio (Dialog. 4, *ibid.*), que «el alma » se quema, porque se mira ser quemada». Mas esta esplicacion tampoco parece ser suficiente, porque segun esto la pasion ó *sufrimiento* del alma por medio del fuego no sería segun la verdad de la cosa, sino únicamente segun la aprension: porque aunque pueda existir verdadera pasion, de tristeza ó de dolor por consecuencia de alguna falsa imaginacion, como dice San Agustin, (sup. Genes. ad litter. l. 12, c. 19 y 32), sin embargo, no puede decirse que segun aquella pasion sufra verdaderamente por la cosa, sino por la semejanza de la cosa que concibe. Y ademas, este modo de pasion más se apartaría de la pasion real, que aquel que se produce por visiones imaginarias, puesto que aquel se dice existir por verdaderas imágenes de las cosas que el alma lleva consigo, al paso que este por falsas concepciones que finge el alma que se halla en el error. Y ademas, no es probable que las almas separadas ó los demonios que están dotados de un espíritu tan sutil, creerían que el fuego corporal podría dañarles, si de ningun modo fueran gravados por él. Por lo que otros dicen, que es preciso suponer que tambien el alma sufre realmente por medio del fuego corporal. Asimismo San Gregorio (Dialog. 4, c. 29), observa: «podemos colegir por las palabras del » Evangelio, que el alma sufra el incen- » dio, no solo viéndolo, sino tambien es- » perimentándolo». Y suponen que esto puede realizarse de esta manera, pues dicen que aquel fuego corpóreo puede ser considerado de dos modos: 1.º segun que es cierta cosa corpórea, y de esta manera

no tiene en sí el poder obrar sobre el alma.

2.º Segun que es instrumento de la divina justicia vengadora; porque el orden de la divina justicia exige que el alma que, pecando se sometió á las cosas corporales, se someta tambien á ellas como castigo. Mas el instrumento no solamente obra en virtud de la propia naturaleza, sino tambien en virtud del agente principal: y así no hay inconveniente si aquel fuego, obrando en virtud del agente espiritual, obre en el espíritu del hombre ó del demonio, al modo tambien por el cual se ha dicho de los sacramentos que santifican el alma (Sent. 4, dist. 1, C. 1, a. 4, c. 1, 2 y 3 y P. III, C. 62, a. 1 y 4). Esto empero no parece tampoco ser suficiente; porque todo instrumento tiene sobre la cosa respecto de la que obra instrumentalmente una accion propia, que le es connatural, y no solamente aquella accion segun la cual obra en virtud del agente principal. Y aún ejerciendo la primera accion, es preciso que produzca la segunda, como el agua lavando el cuerpo en el bautismo, santifica el alma, y la sierra cortando el leño produce la forma de la casa; por lo que es menester conceder al fuego alguna accion sobre el alma, que le sea connatural, para que sea instrumento de la divina justicia, vengadora de los pecados. Y por esto debe decirse, que el cuerpo no puede obrar naturalmente en el espíritu, ni dañarle de modo alguno, ni gravarle, sino segun que está unido de algun modo al cuerpo: porque así hallamos que *el cuerpo que se corrompe* (la vulgata *corruptible*) *apesga al alma* (Sap. 9, 15). Mas el espíritu se une al cuerpo de dos modos: 1.º como forma de la materia, para que de estos se forme un solo ser *simpliciter*, y así el espíritu se une al cuerpo, y le vivifica y es algunas veces agravado por él: y así no se une el espíritu del hombre ó del demonio al fuego corpóreo; 2.º como el motor al móvil, ó como lo que está localizado al lugar, del modo con que las cosas incorpóreas están en un lugar; y en este sentido los espíritus incorpóreos que han sido creados, están circunscritos á un lugar, de tal suerte, que están en un lugar y no en otro. Mas aunque la cosa corpórea tenga por su naturaleza la pro-

piedad de definir el espíritu incorpóreo á un lugar, no tiene sin embargo por su naturaleza el poder retener al espíritu incorpóreo en un lugar: de modo que se halle tan fijo que no pueda dirigirse hácia otros, puesto que el espíritu no está de tal modo naturalmente en lugar, que esté sometido á él. Pero esta propiedad es añadida al fuego corpóreo, en cuanto es instrumento vengador de la divina justicia, y en este concepto retiene al espíritu, y por tanto se hace penal para él, impidiéndole ejecutar su propia voluntad, esto es, que no pueda obrar donde quiere, y segun quiere. San Gregorio estableció tambien este modo (Diálog. 4, 29); porque esponiendo de qué modo sufre el alma experimentando el incendio, dice así: « puesto que la Verdad refiere que el rico » pecador ha sido condenado al fuego, » ¿ quien será el sabio que niegue que las » almas de los réprobos están sometidas á » este fuego? » Esto es tambien lo que dijo Juliano (Épisc. Tolet. lib. 2, *Prognost.*, c. 17), como refiere el Maestro de las Sentencias (Sent. 4, dist. 44): « si el es- » píritu incorpóreo del hombre viviente » está encerrado en su cuerpo, porqué el » fuego corpóreo no le contendrá despues de la muerte? » San Agustin dice igualmente (De civ. Dei, l. 21, c. 19), que así como el alma en la condicion del hombre se une al cuerpo, como dándole vida (aunque aquel sea espiritual y este corporal), y de aquella conjuncion concibe vehementemente el amor al cuerpo; así es ligado al fuego, como recibiendo de éste la pena; y de esta union concibe el horror. Es, pues, necesario reunir todos estos modos en uno solo para que se vea perfectamente de qué manera el alma sufre por medio del fuego corpóreo, esto es, que digamos que *el fuego posee por naturaleza la propiedad de que el espíritu incorpóreo le pueda estar unido, como lo localizado al lugar; pero en cuanto es instrumento de la divina justicia, tiene la propiedad de retenerlo atado de cierto modo: y en esto verdaderamente el fuego es nocivo al espíritu, y así, viendo el alma al fuego, como dañoso para ella, que sea atormentada por él.* Por lo cual San Gregorio (Dialog. 4) menciona sucesivamente todas estas cosas como se ve segun los pasajes citados en favor de cada opinion.

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin habla como inquiriendo; por lo que establece otro modo, cuando espresa su opinion (De civit. Dei, l. 21), segun se ve por lo dicho (in corp.). O debe decirse que San Agustin entiende que las cosas que afectan más próximamente al alma por el dolor ó la tristeza, son espirituales porque no sería afligida, si no considerase al fuego como una cosa que la daña. La idea del fuego es pues el principio el más próximo afligente, en tanto que el fuego corporal, que está fuera del alma, es el principio afligente remoto.

Al 2.º que, aunque el alma sea en absoluto más noble que el fuego, sin embargo este es *secundum quid* más noble que el alma, en cuanto es instrumento de la divina justicia.

Al 3.º que el Filósofo y Boecio hablan de aquella accion por la cual el paciente es transmutado en la naturaleza del agente. Pero no es tal la accion del fuego sobre el alma, y por esta causa la razon no es concluyente.

Al 4.º que el fuego obra en el alma, no á modo del que influye, sino á modo del que la retiene, segun lo dicho. Y por esto la razon no hace al propósito.

Al 5.º que en la vision intelectual no hay tristeza, por el hecho mismo que es vista alguna cosa; puesto que aquello que se ve, en modo alguno puede ser contrario al entendimiento, en cuanto es visto. Mas en el sentido esto que se ve por la accion misma que obra en la vista para que se vea, puede ser corruptivo de la vista *per accidens*, en cuanto perturba la armonía del órgano. Sin embargo, la vision intelectual puede ser causa de afliccion, en cuanto lo que se ve, es aprendido como dañoso; no como si la cosa dañase, por esto mismo que se ve, sino de cualquier otro modo. Y así el alma viendo el fuego se affige.

Al 6.º que no hay semejanza en cuanto á todas las cosas, sino en cuanto á algo (segun resulta de lo dicho (in corp.).

Al 7.º que aunque no haya tacto corporal entre el alma y el cuerpo, sin embargo hay entre ellos algun tacto espiritual; al modo que tambien el motor del cielo, siendo espiritual, toca por un contacto espiritual al cielo que mueve, al modo con que se dice que el que contris-

ta toca, segun se indica (*De Gen. l. 1, t. 45*). Y este modo basta para la accion.

Al 8.º que los espíritus de los condenados jamás están fuera del infierno sino por dispensacion divina, ya para la instruccion, ya para el ejercicio de los elegidos. Mas donde quiera que estén fuera del infierno, ven sin embargo siempre el fuego del infierno, como preparado para su castigo. Así pues, como esta vision sea afflictiva inmediatamente segun se ha dicho (*in corp.*), donde quiera que estén son afligidos por el fuego del infierno, como tambien los cautivos que están fuera de la cárcel, son afligidos por la cárcel, cuando se ven condenados á ella. Por lo cual, así como la gloria de los elegidos no

se disminuye ni en cuanto al premio esencial, ni en cuanto al accidental, si algunos están á veces fuera del cielo empírico, sino que esto redundando en cierto modo en gloria de ellos: así tambien en nada se disminuye la pena de los condenados si Dios les permite estar por algun tiempo fuera del infierno. Y esto es lo que dice la Glosa (*ord. Beda*) sobre aquello (*Jacobi, 3: inflamat rotam nativitatís nostræ, etc.*) pues dice así: « el diablo, » donde quiera que se halle, ya en el » aire, ya en la tierra, lleva consigo el » tormento de sus llamas ». Mas la objecion así puesta procedería, si el fuego corporal afligiera inmediatamente á los espíritus como aflige á los cuerpos (1).

## CUESTION LXXI.

### De los sufragios de los muertos.

1.º Los sufragios que se hacen por uno, pueden aprovechar á otros? — 2.º Pueden ser ayudados los muertos por las obras de los vivos? — 3.º Aprovechan á los muertos los sufragios hechos por los pecadores? — 4.º Los sufragios hechos por los muertos aprovechan á los que los hacen? — 5.º Aprovechan los sufragios á los que están en el infierno? — 6.º Y á los que están en el purgatorio? — 7.º Y á los niños que están en el limbo? — 8.º Aprovechan de algun modo á los que están en la patria? — 9.º La oracion de la Iglesia y el sacramento del altar y las limosnas aprovechan á los difuntos? — 10. Les aprovechan las indulgencias que la Iglesia acuerda? — 11. El culto de las exequias aprovecha á los difuntos? — 12. Los sufragios que se hacen por un difunto, le aprovechan á éste más que á otros? — 13. Los sufragios hechos por muchos valen tanto para cada uno de ellos como si se hicieran singularmente por cada uno de estos? — 14. Valen tanto los sufragios comunes á aquellos por quienes no se hacen especiales, cuanto á aquellos por quienes se hacen, valen los especiales y comunes á la vez?

#### ARTÍCULO I. — Los sufragios hechos por uno pueden aprovechar á otro (2)?

1.º Parece que los sufragios hechos por uno no pueden aprovechar á otros; porque se dice (*Galat. 6, 8*): *aquello que sembrare el hombre, eso tambien segará.*

Pero si uno por los sufragios de otro consiguiera el fruto, segaría las cosas sembradas por otros. Luego de los sufragios de otros nadie consigue fruto.

2.º A la justicia de Dios pertenece retribuir á cada uno por sus méritos, por lo cual se dice (*Ps. 61, 12*): *tú darás á*

(1) Entre esta y la cuestion siguiente interpone Nicolai otras dos cuestiones, tomadas del libro de las *Sentencias* de Santo Tomás. Pero en los ejemplares antiguos no se ponen, por lo que aquí se omiten igualmente.

(2) Contra la doctrina de este artículo tenemos á Pelagio y siglos despues á Wicel que con ella no están conforme, aunque partiendo de distintos principios. El primero impug-

nó abiertamente la oracion, como si, entre otros cien pasajes, el Señor nos hubiese dicho que *ordémos para que no entráramos en tentacion* (*Mat. 26*). El segundo se limitó á decir que no debiamos orar por otros. El presente artículo va contra estos dos errores, y en él el gran Santo Tomás prueba lo racional de la doctrina católica sobre un hermoso punto, y lo irracional é inhumano de la enseñada por nuestros adversarios.

*cada uno el retorno segun sus obras. Más es imposible que la justicia de Dios falte. Luego es imposible que uno sea ayudado por las obras de otro.*

3.º Una obra es laudable y meritoria segun la misma razon, esto es, en cuanto es voluntaria. Y por la obra de uno no es alabado otro. Luego ni la obra del uno puede ser meritoria y fructuosa para otro.

4.º A la justicia divina pertenece igualmente volver bienes por bienes y males por males. Es así que nadie es castigado por los males de otro, antes bien, como se dice (Ezech. 18, 20), *el alma que pecáre, esa morirá*. Luego ni uno es ayudado por los bienes de otro.

Por el contrario, dicese (Ps. 118, 63): *participante soy yo de todos los que te temen*, etc.

Ademas, todos los fieles unidos por la caridad son miembros de un solo cuerpo de la Iglesia: pero un miembro es ayudado por otro. Luego tambien un hombre puede ser ayudado por los méritos de otro.

**Conclusion.** [1] *La obra de uno de ningun modo puede valer á otro, para conseguir un estado por via de mérito.* [2] *Por la via de la oracion tambien la obra de uno, en cuanto á la consecucion del estado, puede valer á otro mientras vive en el mundo.* [3] *Relativamente á lo que es un accesorio al estado, la obra de uno puede valer á otro, no solo por via de la oracion, sino por la de mérito.* [4] *Todos los que están unidos entre sí por la caridad, reportan alguna ventaja de las mutuas obras; mas segun la medida del estado de cada uno.*

Responderémos, que nuestro acto puede tener un doble valor: 1.º para adquirir algun estado, como por la obra meritoria adquiere el hombre el estado de la beatitud; 2.º para obtener algo consiguiente al estado, como el hombre merece por algun acto algun premio accidental ó remision de la pena. Para una y otra cosa puede valer nuestro acto de dos modos: 1.º por vía de mérito; 2.º por vía de oracion. Y hay diferencia entre estos dos caminos, puesto que el mérito se apoya en la justicia, y la oracion en la misericordia; porque el que ora, impetra lo pedido de sola la liberalidad de aquel que ruega. Debe decirse, pues, que la

*obra de uno de ningun modo puede valer á otro, para conseguir un estado por via de mérito*, esto es, de modo que por las cosas que yo hago, alguno merezca la vida eterna; porque la suerte de la gloria es dada segun la medida del que la recibe; y cada cual es dispuesto por su acto, no por el ajeno; y por disposicion entiendo lo que hace digno de recompensa. Pero por la *via de la oracion*, tambien en cuanto á la consecucion del estado, la obra de uno puede valer á otro, mientras vive en el mundo; como que un hombre impetre para otro la primera gracia. Siendo, pues, la súplica de la oracion conforme con la liberalidad de Dios á quien se ora, esta súplica puede estenderse á todas las cosas que están sometidas ordenadamente á la potestad divina. Pero *relativamente á lo que es una consecuencia ó accesorio al estado*, la obra de uno puede valer á otro, no solo por vía de la oracion, sino por la de mérito. Esto tiene lugar de dos modos: primero por la comunicacion en la raíz de la obra, que es la caridad en las obras meritorias; y por esto todos los que están unidos entre sí por la caridad, reportan alguna ventaja de las mutuas obras; mas segun la medida del estado de cada uno, puesto que tambien en el cielo cada cual se regocijará de los bienes de otro; y de aquí proviene el artículo de la fe referente á la comunión de los santos. Y segundo por la intencion del que obra, que hace especialmente algunas obras para que aprovechen á tales individuos. Por lo cual estas obras se hacen en cierto modo de estos por quienes se hacen, como otorgadas á ellos por el que las hace; y en su consecuencia, pueden servirles para cumplimiento de satisfaccion ó para cosa semejante, que no muda el estado.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella cosecha es la percepcion de la vida eterna, como consta (Joan. 4, 36) *el que siega..... allega fruto para la vida eterna*. La suerte, empero, de la vida eterna, no se da á alguno sino por sus propias obras, pues aunque alguno pida para otro el que llegue á la vida eterna, jamás se realiza esto sino mediante las obras propias, esto es, cuando por las preces de alguno es dada á otro la gracia, por la cual merece la vida eterna.

Al 2.º que la obra que se hace por alguno, se hace de este por quien se hace; é igualmente la obra que es de este que es uno conmigo, es tambien en cierto modo mia. Por consiguiente, no es contrario á la divina justicia, si uno percibe el fruto de las obras hechas por el que es uno con él en la caridad, ó de las obras hechas por él. Tambien sucede segun la justicia humana, que la satisfaccion de uno sea aceptada por otro.

Al 3.º que la alabanza no se da á alguno, sino segun su órden al acto. Por lo que la alabanza es para algo, comose dice (Ethic. l. 1, c. 12). Y puesto que por la obra de otro nadie se hace ó se manifiesta bien ó mal dispuesto para algo; de aquí es que nadie es alabado por las obras de otro, á no ser *per accidens*, segun que el mismo es de algun modo la causa de aquellas obras, ya dando consejo ó auxilio, ya induciendo á ellas ó de cualquier otro modo. Pero la obra es meritoria para alguno, no solamente considerada su disposicion, sino tambien respecto á algo consiguiente á su disposicion ó á su estado, como se ve evidentemente segun lo dicho (in corp. art.)

Al 4.º que repugna directamente á la justicia, quitar á alguno lo que se le debe. Pero dar á alguno algo que no le es debido, esto no es contrario á la justicia, sino que escede los límites de ella, porque es un acto de liberalidad. Y no podría perjudicarse á alguno por los males de otro, á no ser que se le quitase algo de lo suyo. Y así no conviene que alguno sea castigado por los pecados de otro, como que adquiriera ventaja por los bienes de otro.

**ARTICULO II. — ¿ Los muertos pueden ser ayudados por las obras de los vivos? (1)**

1.º Parece que los muertos no pueden ser ayudados por las obras de los vivos : 1.º por lo que dice el Apóstol (II. Cor. 5, 10) : *es necesario que todos nosotros seamos manifestados ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reciba segun lo*

(1) Esta doctrina pertenece á la fe, y la contraria está esplicita ó implícitamente reprobada en el concilio de Florencia, en la profesion de fe de Pio IV y en el concilio de Trento. Hé aquí lo que contra los protestantes se definió en esta santa

*que ha hecho, bueno ó malo, estando en el propio cuerpo. Luego el hombre no podrá sacar provecho de las obras de otros hechas despues de su muerte, cuando su alma esté fuera de su cuerpo.*

2.º Esto mismo parece resultar por lo que se dice (Apoc. 14, 13) : *bienaventurados los muertos que mueren en el Señor, porque las obras de ellos los siguen.*

3.º Aprovechar por la obra de alguno pertenece solamente al que *est in via*. Pero los hombres despues de la muerte ya no son viadores, puesto que de ellos deben entenderse estas palabras (Job. 19, 8) : *por todas partes ha cerrado mi senda, y no puedo pasar.* Luego los muertos no pueden ser ayudados por los sufragios de alguno.

4.º Nadie es ayudado por la obra de otro, si no hay entre ellos alguna comunicacion de la vida. Y no hay comunicacion alguna entre los muertos y los vivos, segun el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 11). Luego los sufragios de los vivos no aprovechan á los muertos.

Por el contrario, consta (II. Mach. 12, 46) : *es, pues, santa y laudable la obra de rogar por los muertos, para que sean libres de sus pecados.* Pero esto no sería útil, si no los ayudase. Luego los sufragios de los vivos aprovechan á los muertos.

Ademas, dice San Agustin (in lib. De cura, pro mortuis agenda. c. 1, y c. 4) : « no es una pequeña autoridad la de la » Iglesia universal, que brilla en la » tumbre de que en las plegarias que el » sacerdote dirige á Dios en el altar, no » se olvida de recomendar á los muertos ». Esta costumbre fue establecida por los mismos Apóstoles, como indica el Damasceno en un sermon sobre los sufragios de los muertos, diciendo : « los discípulos » del Salvador concedores de los mis- » terios, y los santos Apóstoles, han es- » tablecido el uso de conmemorar en » nuestros tremendos y vivificantes mis- » terios á los que han muerto en la fe ». Esto es tambien evidente segun San Dionisio (Eccles. hierar. c. ul.), en donde conmemora el rito segun el cual se oraba en

Asamblea : *Se ha de creer, dice, que existe el Purgatorio y que las almas allí detenidas pueden ser ayudadas por los sufragios de los fieles particularmente por el santo sacrificio del altar.* (Sesion 25, Decreto de Purgatorio).

la primitiva Iglesia por los muertos; afirma tambien en este pasaje, que los sufragios de los vivos aprovechan á los muertos. Luego debe creerse esto indudablemente.

**Conclusion.** *No feneciendo nunca la caridad, resulta que las obras de los vivos aprovechan á los difuntos; aunque no para que cambie su estado de la miseria en felicidad, sino para la disminucion de la pena ó algo semejante que no muda el estado de los muertos.*

Responderémos, que la caridad, que es el vínculo que une á los miembros de la Iglesia, no solamente se estiende á los vivos, sino tambien á los muertos que mueren en la caridad: *porque la caridad, que es la vida del alma, como el alma es la vida del cuerpo, no fenece* (1 Cor. 13, 8): *la caridad nunca fenece.* Asimismo tambien los muertos viven en las memorias de los hombres que existen. Y por esto la intencion de los vivos puede dirigirse á estos; y en tal concepto, *los sufragios de los vivos aprovechan á los muertos, como tambien á los vivos, ya por la union de la caridad, ya por la intencion dirigida en su favor.* Sin embargo, no debe creerse que los sufragios de los vivos tengan tanto valer, *que se cambie su estado de la miseria al de la felicidad* (1), ó viceversa; *sino que sirven para la disminucion de la pena, ó algo semejante, que no muda el estado de los muertos.*

Al argumento 1.º dirémos, que el hombre, mientras vivió en el cuerpo, mereció el que sus obras le fuesen útiles para despues de la muerte; y por esto si despues de esta vida es ayudado, esto proviene de las cosas que hizo en el cuerpo, ó bien debe decirse, segun el Damasceno (in serm. pred.), que esto ha de entenderse en cuanto á la retribucion que se hará en el juicio final, que tendrá por objeto la gloria eterna ó la eterna mise-

ria; en cuyo dia cada cual recibirá segun lo que hizo cuando vivió. Mas en el interin puede ser ayudado por los sufragios de los vivos.

Al 2.º que aquella autoridad habla expresamente de lo que debe seguir á la eterna retribucion, lo cual se hace notorio, por las palabras antes dichas: *Bienaventurados los muertos, etc.* O debe decirse, que las obras hechas en favor de estos, son en cierto modo suyas como se ha manifestado (a. 1, in corp. y al 2.º).

Al 3.º que, aunque las almas despues de la muerte no se hallen en absoluto en el estado de viadores, sin embargo, en cuanto á algo están todavía en camino, esto es, en cuanto á que el progreso de ellas se retarda todavía de la última retribucion. Y por esto, su camino está *simpli-citer* cerrado, de modo que no pueden en lo sucesivo transmutarse por algunas obras segun el estado de felicidad y de miseria; pero no respecto á que estando detenidas por la última retribucion, puedan ser ayudadas por otros; puesto que segun esto, están todavía *in via*.

Al 4.º que aunque la comunicacion de las obras civiles, de que habla el Filósofo, no puede ser de los muertos para con los vivos, puesto que los muertos están fuera de la vida civil, puede, sin embargo, existir su comunicacion en cuanto á las obras de la vida espiritual, que existe por la caridad hácia Dios, para el que viven los espíritus de los muertos.

### ARTICULO III. — ¿Los sufragios hechos por los pecadores aprovechan á los muertos? (2)

1.º Parece que los sufragios hechos por los pecadores no aprovechan á los muertos; porque, como se dice (Joan. 9; 31), *Dios no oye á los pecadores.* Pero si las oraciones de estos aprovechasen á aquellos, por quienes oran, serían

(1) Se comprende bien que el Santo Doctor, al hablar del estado de miseria y felicidad, se refiere al estado, ó de condenacion ó de salvacion; en uno de los cuales necesariamente se halla el difunto por quien se pide.

(2) La doctrina de este artículo está íntimamente ligada con la cuestion que versa sobre si los pecadores pueden hacer obras buenas; porque en tanto no podrian servir para los difuntos los sufragios que por los que viven en pecado se les ofrecen, en cuanto esos mismos sufragios estuviesen contaminados por la maldad del que los hace.

Pues bien; las pruebas teológicas, que en este artículo el Santo Doctor presenta, son tales, que sin necesidad de más

argumentos, bastaría lo aquí consignado para justificar la doctrina católica. Abundan, sin embargo, las pruebas de Escritura y Tradición; y en otro lugar ademas (2.º-2.º C. 83, a. 16, C. 178, a. 2, es donde de propósito trata el Angélico esta materia. Bástanos decir, que la doctrina de este artículo, en cuanto que se apoya en la verdad de que los pecadores pueden hacer obras buenas, es doctrina de fe, definida contra los husitas y wiclefitas en el Concilio de Constanza, contra los luteranos y calvinistas en el Tridentino (ses. 6, can. 7) y contra Bayo y los jansenistas por San Pio V y varios otros pontífices.

oidos por Dios. Luego los sufragios hechos por los pecadores no aprovechan á los muertos.

2.º Dice San Gregorio (in Pastoralis. P. I, c. 11), que « cuando se envía para » interceder á alguno que desagrada, el » ánimo del que está irritado, es provocado á peores cosas ». Mas cualquier pecador desagrada á Dios. Luego por los sufragios de los pecadores, no se inclina Dios á misericordia; y por esto tales sufragios no aprovechan.

3.º La obra de alguno parece ser más fructuosa para el que la hace, que para otro. Y el pecador nada merece para sí por sus obras. Luego mucho menos puede merecer para otro.

4.º Toda obra meritoria es preciso que sea vivificada, esto es, informada por la caridad. Es así que las obras hechas por los pecadores son obras muertas. Luego no pueden ayudar con ellas á los muertos en cuyo favor las hacen.

5.º Por el contrario, nadie puede saber de cierto, respecto de otro, si se halla en estado de culpa ó de gracia. Si, pues, solamente aprovechasen aquellos sufragios, que se hacen por los que están en gracia, no podría el hombre saber por quienes podría conseguir los sufragios para sus difuntos; y así muchos se retraerían de procurárselos.

6.º Además, como dice San Agustín (Ench. c. 119, in litt. Sent. 4, dist. 45), un muerto es ayudado por los sufragios segun que, cuando vivía, mereció que se le ayudase despues de la muerte. Luego el valor de los sufragios se mide segun la condicion de aquel por quien se hacen. Luego no difiere, segun parece, el que se hagan por los buenos ó por los malos.

**Conclusion.** [1] *Los sufragios hechos por los pecadores aprovechan siempre «ex opere operato».* [2] *En cuanto se consideran «ex opere operantis», de ningún modo pueden ser meritorios ni para sí, ni para los demas.* [3] *Los sufragios del sacerdote cuando representa la persona de toda la Iglesia, aunque sea pecador, aprovechan á los difuntos.* [4] *Si alguno, muriendo en caridad, manda que se le hagan sufragios, ó lo ordena otro que la tenga, aquellos sufragios sirven al difunto, aunque aquellos por quienes se hacen, estén en pecado.*

**Responderémos,** que en los sufragios que se hacen por los malos, pueden considerarse dos cosas: 1.ª la misma obra ejecutada como el sacrificio del altar. Y puesto que nuestros sacramentos tienen eficacia por sí mismos sin la obra del que los que ejecuta y producen igualmente su efecto por cualquiera que se hagan, *en este concepto los sufragios hechos por los malos aprovechan á los difuntos.* 2.ª En cuanto á la obra del operante; y así debe distinguirse; porque la operacion del pecador que hace sufragios puede ser considerada de un modo, segun que es de él, y por tanto *de ningún modo puede ser meritoria para sí ni para otros* de otro modo, en cuanto es de otro, y esto sucede de dos maneras: 1.ª en cuanto el pecador haciendo los sufragios representa la persona de toda la Iglesia, como el sacerdote cuando recita las exequias de los muertos en la Iglesia; y puesto que se entiende que lo hace aquel en cuyo nombre ó vez se hace, como consta por San Dionisio (in lib. De cœlest. hier. c. 13), *de ahí es que los sufragios de tal sacerdote, aunque sea pecador, aprovecha á los difuntos.* 2.ª Cuando obra como instrumento de otro, porque la obra del instrumento pertenece más al agente principal. Por lo que, aunque aquel que obra como instrumento de otro, no se halle en estado de merecer, su accion, sin embargo, puede ser meritoria por razon del agente principal: como si el siervo, estando en pecado, hace alguna obra de misericordia por mandato de su dueño que tiene caridad. De consiguiente, *si alguno, muriendo en caridad, manda que se le hagan sufragios, ó lo ordena otro que la tenga, aquellos sufragios sirven al difunto, aunque aquellos por quienes se hacen, estén en pecado.* Más valdrían, sin embargo, si estuviesen en caridad, porque entonces aquellas obras serían meritorias por las dos partes.

Al argumento 1.º dirémos, que la oracion hecha por el pecador á veces no es del pecador, sino de otro; y por tanto en este concepto es digna de ser oida por Dios. Sin embargo, á veces tambien Dios oyé á los pecadores, es decir, cuando estos le piden algo que le es acepto, porque Dios provee de bienes, no solamente á los justos, sino tambien á los pe-



cadores, como se ve (Matth. 5), y no por sus méritos, sino por su clemencia. Y por esto (Joan. 9, super illud: *Deus peccatores non audit*), dice la Glossa (interl. Aug. tract. 44, in Joan.), que « habla como sin unción, no como plenamente iluminado ó vidente (1).

Al 2.º que aunque la plegaria del pecador no sea acepta, por razon de lo que hay en él que desagrada, sin embargo, por razon de otro, por cuya vez ó autoridad se obra, puede ser acepta á Dios.

Al 3.º que el que pecador, que hace tales sufragios, no reporte alguna ventaja, proviene de que no es capaz de tal provecho á causa de la propia indisposicion; y sin embargo puede valer en algun modo á otro que está dispuesto, como se ha dicho (in corp.).

Al 4.º que aunque la obra de los pecadores no sea viva, en cuanto es suya, puede serlo sin embargo en cuanto es de otro, como se ha dicho. Mas puesto que las razones que se citan en contrario parecen establecer que es indiferente que uno procure los sufragios por los buenos ó por los malos, por eso debemos responder á ellas.

Al 5.º que aunque alguno no pueda saber de cierto de otro, si se halla en estado de salvacion; puede, sin embargo, apreciarlo con probabilidad por lo que ve exteriormente en el hombre; porque por su fruto se conoce el árbol, segun se dice (Matth. 7).

Al 6.º que para que el sufragio valga á alguno, se requiere de parte de aquel, por quien se hace la capacidad de tal valor y esta la adquirió el hombre; por las propias obras que hizo en esta vida; y San Agustin habla en este sentido. Requiere no ménos la cualidad de la obra que debe aprovechar, y esto no depende de aquel, por quien se hace, sino más bien de aquel que la hace, ya ejecutándola ya mandándola.

(1) Como es sabido, esas palabras de San Juan de que *Dios no oye á los pecadores*, las pronunció el ciego de nacimiento que habla como sin unción (es decir, como catecúmeno) no como plenamente vidente, dice San Agustin en el Trat. 44, sobre San Juan. El sentido verdadero de esas palabras nos lo dan los intérpretes (véase á Maldonado sobre ese pasaje), segun los cuales Dios no oye á los pecadores, cuando se trata de seducir

ARTÍCULO IV. — ¿ Los sufragios que se hacen por los vivos en favor de los muertos, aprovechan á los que los hacen ?

1.º Parece que los sufragios, que se hacen por los vivos en favor de los muertos, no aprovechan á los que los hacen; puesto que si alguno pagase por otro una deuda, segun la humana justicia este mismo no quedaría absuelto de su propia deuda. Luego porque alguno haciendo sufragios paga en favor de aquel por quien los hace, no es por esto absuelto del débito propio.

2.º Cada cual debe hacer lo que hace del modo mejor que puede. Pero es mejor ayudar á dos que á uno solo. Si pues el que por medio de los sufragios pagó la deuda del muerto, se libra de su propio débito, parece que jamas debería alguno satisfacer por sí mismo, sino siempre por otro.

3.º Si la satisfaccion de alguno que satisface por otro le aprovechase igualmente á sí como á aquel por quien satisface, por la misma razon valdría igualmente tambien á un tercero, si satisfacía por él mismo, é igualmente á un cuarto y así sucesivamente. Luego uno podría satisfacer con una satisfaccion por todos, lo cual es absurdo.

Por el contrario, se dice (Psal. 34, 13): *mi oracion se volverá á mi seno*. Luego por la misma razon tambien los sufragios, que se hacen en favor de otros, aprovechan á quienes los hacen.

Ademas, dice el Damasceno (in Serm. De his qui in fide dormierunt.): « como » aquel que quiere unguir á un enfermo, » con el santo crisma ó con otro aceite » santo, primeramente aquel, esto es, el » que unge participa de la unción, y así » despues unge al enfermo; tambien » todo el que trabaja en favor de la salvacion del prójimo, aprovecha primeramente á sí, y despues para el prójimo », y esto es lo que hace á nuestro propósito.

Conclusion. [1] *El sufragio que se*

á otros por milagros; pero no como tal pecador que quiere salir de su mal estado. « Porque á los pecadores, añade San Agustin en el lugar citado, oye Dios. Porque si Dios no oyese á los pecadores, en vano aquel publicano con los ojos puestos en tierra y dándose golpes de pecho, diría: *Dios muéstrate propicio á mi pecador* ».

*hace por otro, segun que es espiatorio de la pena, á modo de cierta recompensacion, de tal manera le absuelve del débito de la pena, que no absuelve al que le hace del débito de la suya propia. [2] En cuanto el sufragio es meritorio de vida eterna, no solamente aprovecha á aquel en cuyo favor se hace, sino más bien al que le hace.*

Responderémos, que la obra del sufragio, que se hace por otro, puede ser considerada de dos modos: 1.º segun que es espiatoria de la pena á modo de cierta compensacion, que se atiende en la satisfaccion; y de este modo la obra del sufragio que es computada como de aquel, en cuyo favor se hace, le absuelve del débito de la pena, sin que absuelva al que la hace del débito de la pena propia; porque en tal recompensacion se considera la igualdad de la justicia; y esta obra satisfactoria puede ser adecuada á un reato, y no serlo para otro; porque el reato de dos pecados requiere mayor satisfaccion que el de uno solo; 2.º puede ser considerada, en cuanto es meritoria de la vida eterna, lo cual tiene en cuanto procede de la raíz de la caridad; y segun esto no solamente aprovecha á aquel en cuyo favor se hace, sino más bien al que la hace (1). Con lo dicho es notoria la contestacion á los argumentos propuestos; porque las primeras razones procedían de la obra del sufragio, segun que es satisfactorio, y las otras, segun que es meritorio.

**ARTICULO V. — Los sufragios aprovechan á los que están en el infierno?**

1.º Parece que los sufragios aprovechan á los que están en el infierno, segun consta de este pasaje de la Escritura (II Mach. 12, 40), donde se dice que debajo de las túnicas de los que habían sido muertos, hallaron las ofrendas á los ídolos prohibidas por la ley á los judíos; y sin embargo despues se añade, que Judas envió á Jerusalem doce mil dracmas de plata para que se ofreciese sacri-

(1) La doctrina de este artículo esta relacionada con la espuesta por el Santo en el artículo 2, C. 13 de este Suplemento. Bástanos aquí consignar que las dos conclusiones que de la doctrina del Angélico en este artículo se desprenden, están perfectamente adecuadas á aquellas palabras del apóstol Santiago: *El que hiciere á un pecador convertirse del error de su ca-*

*ficio por los pecados de los que habían muerto.* Consta, empero, que pecaron mortalmente aquellos, obrando contra la ley, y en este concepto que habían muerto en pecado mortal, y que por tanto fueron trasladados á los infiernos. Luego los sufragios aprovechan á los que están en el infierno.

2.º (In litt. Sent. 4, dist. 45) consta por las palabras de San Agustin (in Enchir. c. 110), que « á los que aprovechan los sufragios ó les aprovechan, » para que el perdon sea pleno, ó para » que les sea más tolerable su condenacion ». Pero solamente se dicen condenados los que están en el infierno. Luego tambien á los que existen en el infierno, aprovechan los sufragios.

3.º Dice San Dionisio (ult. cap. Eccl. hier.): « si las oraciones de los justos » obran tanto aquí y segun esta vida, » ¿ cuánto más obrarán despues de la » muerte en aquellos que son dignos de » las oraciones sagradas? De lo cual puede colegirse que los sufragios aprovechan más á los muertos que á los vivos. Pero tambien aprovechan á los vivos, que están en pecado mortal, pues la Iglesia ora diariamente por los pecadores, á fin de que se conviertan á Dios. Luego tambien valen los sufragios á los muertos que están en pecado mortal.

4.º En las vidas de los Padres (lib. 3, núm. 172; y l. 6.º, núm. 16), se lee que tambien el Damasceno en un sermón suyo (De defunct) refiere que Macario habiendo encontrado en la vía el cráneo de un difunto, hizo oracion para saber á quien había pertenecido aquella cabeza; y esta le respondió que había sido de un sacerdote gentil, que estaba condenado en el infierno; y sin embargo, confesó que la plegaria de Macario le había ayudado á él y á otros (2). Luego los de la Iglesia aprovechan aún á los que están en el infierno.

5.º Refiere el mismo Damasceno en el dicho sermón, que rogando San Gregorio por Trajano, oyó una voz divina que le dijo: « oí tu voz y concedo el perdon á

*mino, salvará su alma de la muerte, y cubrirá la muchedumbre de sus pecados.* (Cap. v, v. 20).

(2) Tiénese por fabulosa esta narracion, pues no se encuentra en la historia Lausiarca de Paladio, á la cual se refiere aquel autor.

Trajano.» Todo el Oriente y Occidente atestiguaron este hecho, añade este santo doctor (ibid.) Pero consta que Trajano estuvo en el infierno, « puesto » que había hecho perecer cruelmente á » muchos mártires», como dice allí mismo el Damasceno. Luego los sufragios de la Iglesia valen tambien para los que están en el infierno.

Por el contrario, dice San Dionisio, (Eccl. hierar. c. 7) : « el sumo sacerdote » no ora por los inmundos, puesto que en » esto se apartaría del órden divino » ; y añade á continuacion, que no « pide el » perdon por los pecadores, porque no se » ría oido en favor de ellos ». Luego los sufragios no valen para los que están en el infierno.

Ademas, dice San Gregorio (Moral. l. 34, c. 16) : la causa por la que no se » ora entónces, esto es, despues del dia » del juicio, por los hombres condenados » al fuego eterno, es la misma que hace » que no se ore por el diablo, y los án- » geles destinados al suplicio eterno ; y » la misma que hace que los santos no » rueguen por los infieles é impíos que » han muerto ; pues respecto de estos sa- » ben que fueron condenados al suplicio » eterno, y no quieren llevar ninguno el » mérito de su oracion ante la presencia » del justo juez ». Luego los sufragios » no valen para los que moran en el in- » fierno.

Ademas, (in litt. Sent. 4, dist. 45) consta por las palabras de San Agustin (serm. 32, de verb. Apost.), que los que mueren sin la fe, que obra por el amor, y sin los sacramentos de ella, en vano se les impide por los suyos tales deberes. Pero todos los condenados son tales. Luego no les aprovechan los sufragios.

**Conclusion.** [1] *No puede ser que se quite la pena, sin que sea ántes espiada la culpa.* [2] *La gloria consiste esencial y radicalmente en el alma, como igualmente la miseria de los condenados ; y por tanto no puede disminuirse la pena de estos, como ni ser aumentada la gloria de los santos en cuanto al premio esencial.* [3] *Es más seguro decir simplemente que los sufragios no aprovechan á los condenados, ni la Iglesia entiende orar por ellos.*

Responderémos, que acerca de los

condenados hubo tres opiniones ; algunos dijeron que en esto debe distinguirse de dos modos : 1.º en cuanto al tiempo, diciendo que despues del dia del juicio nadie que esté en el infierno será ayudado por sufragio alguno, pero que ántes del dia del juicio algunos son ayudados por los sufragios de la Iglesia ; 2.º en cuanto á las personas detenidas en el infierno, entre las que decían haber algunos muy malos, esto es, los que murieron sin la fe ni los sacramentos, y á los tales no pueden aprovechar los sufragios de la Iglesia, porque no pertenecieron á ella ni por el mérito ni en cuanto al número ; otros no hay muy malos, esto es, los que fueron de la Iglesia numéricamente y teniendo la fe, habiendo recibido los sacramentos, y haciendo algunas obras del género de las buenas ; y á los tales deben aprovechar los sufragios de la Iglesia. Pero se presentaba á los que seguían esta opinion una duda que les perturbaba, esto es, porque parecía resultar de esto que, siendo la pena de infierno finita segun la intensidad, aunque infinita en duracion, multiplicándose los sufragios, aquella pena se quitaría totalmente, lo cual es el error de Orígenes (Periarch. l. 1, c. 6). Y por esto quisieron eludir este inconveniente de muchas maneras. Al efecto Prepositivo dijo que tanto pueden multiplicarse los sufragios por los condenados, que se encuentren libres de toda pena, no en absoluto, como supuso Orígenes, sino por algun tiempo, esto es, hasta el dia del juicio ; pues entónces, reunidas de nuevo las almas á los cuerpos, reentrarán en las penas del infierno sin esperanza de perdon. Pero esta opinion parece repugnar á la Providencia divina, que nada desordenado deja en las cosas. Mas la culpa no puede ser ordenada sino por la pena ; por lo que *no puede ser que se quite la pena, sin que sea espiada ántes la culpa.* Y por esto, permaneciendo continuamente la culpa en los condenados, su pena en manera alguna se interrumpirá ; y por esto los Porretanos (1) imaginaron otro modo diciendo que se procede por los sufragios en la disminucion de la pena, como se pro-

(1) Estos son los discípulos de Gilberto, apellidado Porretano, obispo de Poitiers, condenado por este y otros errores en el concilio de Reims por el papa Inocencio II.

cede en la division de las líneas, las que, siendo finitas, pueden sin embargo dividirse hasta lo infinito, y jamás son consumidas por la division, miéntras se haga la sustraccion, no segun la misma cantidad, sino segun la misma proporcion; como si primero se quita la cuarta parte del todo, y despues la cuarta de aquella cuarta, y así sucesivamente hasta el infinito. Igualmente dicen que por el primer sufragio se disminuye en algun tanto la parte de pena, y por el segundo se disminuye una parte de la que queda segun la misma proporcion. Pero este modo es defectuoso bajo muchos puntos de vista: 1.º porque la division infinita que conviene á la cantidad continua, no parece poder ser aplicable á la cantidad espiritual; 2.º porque no hay razon alguna para que el segundo sufragio disminuya ménos de la pena que el primero, si es de igual valor; 3.º porque la pena no puede ser disminuida, si no se disminuye tambien la culpa, como ni ser quitada, si no lo es esta; 4.º porque en la division de la línea se llega al fin á lo imperceptible al sentido; porque el cuerpo sensible no es divisible hasta lo infinito; y así se seguiría que despues de muchos sufragios la pena remanente no se sentiría á causa de su pequeñez, y así no sería pena. Por lo cual otros hallaron otro modo. Al efecto Altisiodorensis (Sent. l. 4, tract. 14, c. 1) dijo, que los sufragios aprovechan á los condenados, no por la disminucion ó interrupcion de la pena, sino por la confortacion del paciente: como si un hombre llevara una carga pesada y se le echase agua al rostro: pues en este caso sería confortado para llevarla mejor, sin que por eso se hiciera en nada más ligera la carga. Pero esto no puede sostenerse tampoco, porque alguno está más ó ménos gravado con el fuego eterno, como dice San Gregorio (Moral. l. 9, c. 39), segun el mérito de su culpa: y de aquí es que por el mismo fuego unos son más abrasados y otros ménos. Luego, permaneciendo la culpa de los condenados sin inmutarse, no puede ser que sufra una pena más leve. Además, tal opinion es presuntuosa, como contraria y vana á los dichos de los Santos, sin apoyo de

(1) Así habla el Santo por pura modestia, segun observa el cardenal Cayetano; pues por lo demas, las otras opiniones

autoridad alguna; y es irracional, ya porque los condenados en el infierno se hallan fuera del vínculo de la caridad, segun la que las obras de los vivos se continúan para con los difuntos, ya porque llegaron totalmente al término de la vida, recibiendo la última retribucion por sus méritos, como tambien los Santos que están en el cielo; porque lo que queda todavía de la pena ó de la gloria del cuerpo, no les da la condicion de viadores; puesto que *la gloria consiste esencial y radicalmente en el alma, como igualmente la miseria de los condenados. Y por tanto, no puede disminuirse la pena de estos, como ni ser aumentada la gloria de los santos en cuanto al premio esencial.* Sin embargo, podría sostenerse de cierta manera el modo que algunos establecen para esplicar cómo los sufragios aprovechan á los condenados: como si se dijera que no les aprovechan en cuanto á la disminucion ó interrupcion de la pena, ni en cuanto á la disminucion de la sensacion de esta, sino porque por estos sufragios se les sustrae alguna materia de dolor que podría existir en ellos, si se vieran de tal modo despreciados que no se tuviese por ellos cuidado alguno; cuya materia de dolor se les sustrae cuando se hacen por ellos sufragios. Pero esto no puede aceptarse tampoco, segun la ley comun; porque, como dice San Agustin (in lib. De Cura pro mortuis agenda, c. 13) (lo cual es verdadero principalmente acerca de los condenados), « allí » están los espíritus de los difuntos, donde no ven las cosas que se hacen ó suceden en esta vida á los hombres ». Por consiguiente, no saben cuándo se hacen por ellos los sufragios, á ménos que superiormente á la ley comun se les dé divinamente este remedio á algunos condenados, lo cual es de todo punto incierto. Por lo tanto *es más seguro* (1) *decir simplemente que los sufragios no aprovechan á los condenados, ni la Iglesia entiende orar por ellos, segun es notorio por las autoridades aducidas.*

Al argumento 1.º dirémos, que no fueron encontradas en aquellos muertos las ofrendas de los ídolos, de manera que pueda sacarse una prueba, que las lleva-

están condenadas y en este artículo por el Angélico cumplidamente deshechas.

ban por reverencia á los ídolos; sino que las tomaron como vencedores, porque les eran debidas por derecho de la guerra. Y sin embargo, pecaron venialmente por avaricia; por lo que no fueron condenados al infierno, y en este sentido podían aprovecharles los sufragios. O debe decirse segun algunos, que viendo que les amenazaba peligro en el combate mismo, se arrepintieron del pecado, segun aquello (Ps. 77, 34): *cuando los mataba, le buscaban*; y esto puede juzgarse con probabilidad, y por eso fue hecha oblation en favor de ellos.

Al 2.º que en aquellas palabras la condenacion se toma en sentido lato por cualquier castigo, de tal suerte que se incluya tambien la pena del purgatorio, que es espiciada á veces totalmente por los sufragios y otras no, pero se disminuye.

Al 3.º que en este concepto más bien es aceptado el sufragio en favor del muerto que por el vivo, porque más lo necesita, puesto que no puede auxiliarse á sí mismo, como puede el vivo; pero en otro concepto el vivo es de mejor condicion, porque puede pasar del estado de la culpa mortal al estado de gracia, lo cual no puede decirse de los muertos, y por esto no hay la misma razon de orar por los vivos que por los difuntos.

Al 4.º que aquel auxilio no consistía en que se disminuyese su pena, sino únicamente, como allí se dice, en que orando él se les concedía el que mutuamente se viesan; y en esto no tenían un gozo verdadero, sino fantástico, miéntras se cumplía lo que deseaban, como se dice tambien que los demonios se regocijan, mientras atraen los hombres al pecado, aunpor esto en nada se disminuya su pena, como ni se disminuye el gozo de los ángeles porque se diga que se compadecen de nuestros males.

(1) Sobre estos hechos tan singulares pueden consultarse (Annal. adan. 601) Belarmino (De Purgator. l. 11, c. 8) Petavio (De Angel. lib. 3.º, cap. 6 y 7) y otros autores. Bástanos consignar que el Santo Doctor habla de estos hechos, no como quien afirma, sino como quien duda, pues en la (Sent. 1, dist. 41, c. 2. a. 2) dice, que despues de trescientos años Trajano fue acaso resucitado. Esto en cuanto al Santo Doctor. Pero las obras de San Gregorio Niseno, segun confesion de Nicéforo y Focio, fueron interpoladas por los origenistas; y por consiguiente los testimonios que de la oracion contra ellos predicada puedan deducirse, carecen de autenticidad. Y en conclusion; aunque así no fuese el testimonio de alguno que otro Padre, ilusionado al principio por los errores origenistas, pero que no continuaron en él, como demuestra Petavio, esos dichos

Al 5.º que del hecho de Trajano (1) puede tambien pensarse con probabilidad, que por las preces del B. Gregorio fue llamado otra vez a la vida; y que así consiguió la gracia, por la cual tuvo la remision de los pecados, y por consiguiente la inmunidad de la pena; como tambien se ve en todos aquellos que fueron milagrosamente resucitados, de los cuales consta haber sido muchos idólatras y condenados. De todos los tales conviene decir igualmente que no estaban destinados finalmente al infierno, sino segun la justicia presente de sus propios méritos. Mas segun causas superiores por las que se prevenían que habían de ser llamados á la vida, se debía disponer de ellos de otra manera. O debe decirse, segun algunos, que el alma de Trajano no fue librada absolutamente del reato de la pena eterna, sino que su pena fue suspendida por tiempo, esto es, hasta el dia del juicio. Sin embargo, no es preciso que esto se haga comunmente por los sufragios, porque hay unas cosas que acontecen por ley comun y otras que son concedidas especialmente á algunos por privilegio, como unos son los límites de las cosas humanas y otros los signos de las virtudes divinas, segun dice San Agustin (in lib. De cura pro mortuis agenda c. 16).

#### ARTÍCULO IV.—¿ Los sufragios aprovechan á los que están en el purgatorio? (2)

1.º Parece que ni aun á los que se hallan en el purgatorio; porque el purgatorio es cierta parte del infierno, y en el infierno *no hay redencion alguna*; y se dice (Psal. 6, 6): *en el infierno quién te confesará*. Luego los sufragios no aprovechan á los que están en el purgatorio.

2.º La pena del purgatorio es finita. Si pues por los sufragios se disminuye algo

aislados, repetimos, y más aún los hechos que se citan, nada prueban contra la doctrina general de la Iglesia, ni el unánime sentir de toda la Tradicion católica.

(2) Esta doctrina es de fe, como ya hemos notado, definida en el concilio de Trento y ántes en el de Florencia. Hé aquí las palabras textuales de este último en la última sesion. *Nefinitus... Si verè poenitentes in Dei charitate decésserint, antequam dignis poenitentia fructibus de commissis satisfecerint, et omnis animas eorum panis purgatoris post mortem purgari. Et ut à poenitentis hujusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, et elemosynas, ac alia pietatis officia, quæ à fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverant secundum Ecclesie instituta.*

de la pena, tanto podrían multiplicarse los sufragios, que se quitase toda la pena; y así el pecado quedaría totalmente sin castigo, lo cual parece repugnar á la divina justicia.

3.º Las almas están en el purgatorio, para que purificadas allí, lleguen puras al reino. Pero nada puede ser purificado, si no se hace algo acerca de ello. Luego los sufragios hechos por los vivos no disminuyen la pena del purgatorio.

4.º Si valiesen los sufragios á los que están en el purgatorio, principalmente parecerían servir los que son hechos por mandato suyo. Mas estos no siempre valen, como en el caso en que alguno dispusiera al morir que se hicieran por él tantos sufragios, los que si fuesen hechos, bastarían para abolir toda la pena. Supuesto, pues, que estos sufragios se difieran hasta que aquel cumpliera su pena, aquellos sufragios nada le aprovecharían; porque no puede decirse que aprovechan ántes de que se hagan; más despues que son hechos no necesita de ellos, porque ya cumplió su pena. Luego no valen los sufragios á los que están en el purgatorio.

Por el contrario, dícese (in litt. Sent. 4 dis. 45) segun las palabras de San Agustín (in Enchir. c. 110): « los sufragios aprovechan á los que son medianamente buenos ó malos ». Pero tales son los que están retenidos en el purgatorio. Luego, etc.

Ademas, dice San Dionisio (Eccles. hierarc. c. 7), « que el divino sacerdote, » orando por los muertos ora por aquellos, » que vivieron santamente, y, sin embargo, tuvieron algunas manchas contraindas por consecuencia de la naturaleza humana ». Pero los tales están detenidos en el purgatorio. Luego, etc.

**Conclusion.** *No hay duda que los sufragios hechos por los vivos aprovechan á los que están en el purgatorio.*

Responderémos, que la pena del purgatorio sirve para suplir á la satisfaccion, que no había sido plenamente consumada en el cuerpo. Y por eso segun resulta de lo dicho (a. 1 y 2, y C. 13, a. 2), como las obras de uno solo pueden servir á otro para satisfacer, ya estuviere vivo, ya muerto, *no hay duda que los sufragios hechos por los vivos aprovechan á los que están en el purgatorio.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquella autoridad habla del infierno de los condenados, en el que no hay redencion alguna, en cuanto á aquellos que están condenados finalmente á tal pena. O debe decirse segun el Damasceno (in serm. de dormi.), que estas autoridades deben ser espuestas segun las causas inferiores, esto es, segun la exigencia de los méritos de estos que son destinados á las penas; pero segun la divina misericordia que supera á los méritos humanos, algunas veces segun las preces de los justos se dispone de distinta manera que indica la sentencia contenida en las predichas autoridades. « Porque Dios muda la sentencia, pero no sus designios », como dice San Gregorio (Mor. lib. 12, c. 23). Por lo cual tambien el Damasceno (ibid.), cita á este propósito los ejemplos de los ninivitas de Achab y de Ezequías, en los cuales aparece que la sentencia dada contra ellos fué conmutada por la divina misericordia.

Al 2.º que no repugna que, multiplicados los sufragios, se aniquile la pena de los que existen en el purgatorio: empero no se sigue, que los pecados queden sin castigo, porque la pena de uno aceptada por otro es computada al otro en su favor.

Al 3.º que la purificacion del alma por las penas del purgatorio, no es otra cosa que la espiacion del reato que impide la percepcion de la gloria. Y puesto que por la pena que uno sufre por otro, puede espiarse el reato de este otro, como se ha dicho (c. 13, a. 2), no hay inconveniente que por la satisfaccion de uno sea otro purificado.

Al 4.º que los sufragios valen de dos modos, á saber; por la obra del operante *ex opere operante* y por la obra obrada *ex opere operato*; y digo *opus operatum* no solamente al sacramento de la Iglesia sino al efecto resultante de la operacion: como por dar limosnas se consigue el remedio de los pobres y la oracion de estos á Dios por el difunto. Igualmente *opus operans*, puede considerarse ya por parte del agente principal, ya por parte del que la ejecuta. Digo, pues, que tan pronto como el que muere dispone que le sean hechos algunos sufragios, consigue plenamente el premio de los sufra-

gios aun ántes de que se hagan, en cuanto á la eficacia del sufragio que había *ex opere operante* del agente principal, pero en cuanto á la eficacia de los sufragios que proviene *ex opere operato* del que la ejecuta, no se consigue el fruto ántes de que se hagan los sufragios (1). Si sucede que él mismo es purificado ántes de la pena, será privado en este concepto de los sufragios, lo cual recaerá sobre aquellos por culpa de los cuales se vió privado de ellos: porque no repugna que en las cosas temporales sea alguno defraudado por culpa de otro, y la pena del purgatorio es temporal, aunque en cuanto á la eterna retribucion, nadie pueda ser defraudado sino por culpa propia.

**ARTÍCULO VII. — Los sufragios sirven para los niños que están en el limbo ?**

1.º Parece que los sufragios valen para los niños que están en el limbo, porque no están detenidos allí sino por el pecado ajeno. Luego es muy conveiente que sean ayudados por los sufragios de otros.

2.º Dice el Maestro de las sentencias (in litt. sent. 4, dist. 45), segun San Agustín (Euchi c. 110), que « los sufragios de la Iglesia son propicios para los que no son muy malos ». Pero los niños no son computados entre estos, por que su pena es muy ligera. Luego les ayudan los sufragios de la Iglesia.

Por el contrario, (Consta en la letra, ibid. ab. Augustino serm. 32 de Verb. Apost.), que « los sufragios de nada sirven á los que han salido de este mundo, sin la fe que obra por la caridad ». Pero los niños salieron de este modo. Luego no les aprovechan los sufragios.

**Conclusion.** *Los sufragios de los vivos no pueden aprovechar á los niños que están en el limbo.*

Responderémos que los niños no bautizados no son detenidos en el limbo sino porque carecen del estado de gracia. De consiguiente como el estado de los muertos no puede ser cambiado por las obras de los vivos, sobre todo en cuanto al mérito de la recompensa ó pena esencial,

(1) De aqui naturalmente se desprende, cuánto importa á los herederos y albaceas hacer por el difunto lo que él dejó expresado en testamento, y cuánta es la culpa que les cabe en el retraso que voluntariamente tengan, en la ejecucion de todo

síguese que *los sufragios de los vivos no pueden aprovechar á los niños que están en el limbo.*

Al argumento 1.º dirémos que aunque el pecado original sea tal, que pueda alguno ser ayudado por otro para obtener su remision, sin embargo, las almas de los niños que están en el limbo, se hallan en tal estado que no pueden ser ayudadas, porque despues de esta vida no es tiempo para adquirir la gracia.

Al 2.º que San Agustín habla de los no muy malos (2), y que han sido bautizados; lo cual es evidente por lo que dice ántes: « puesto que se ofrecen por todos los que son bautizados los sacrificios del altar, ó de cualesquiera limosna etc. ».

**ARTÍCULO VIII. — Los sufragios aprovechan á los santos que están en el cielo?**

1.º Parece que de algun modo aprovechan á los santos que están en la patria, segun estas palabras que se encuentran en la colecta de la misa: « así como » á los santos aprovechau para la gloria, » esto es los sacramentos, así como nos » sean provechosos para nuestra curacion ». Pero entre los otros sufragios, el principal es el sacramento del altar. Luego los sufragios pueden aprovechar á los santos que están en la patria.

2.º Los sacramentos producen lo que figuran. Pero la tercera parte de la hostia, es decir, la que se pone en el cáliz, significa á los que tienen la vida bienaventurada en la patria. Luego los sufragios de la Iglesia aprovechan á los santos existentes en la patria.

3.º Los santos no solamente gozan en la patria de sus propios bienes sino tambien de los bienes ajenos: por lo cual se dice (Luc. 15, 10): *que habrá gozo delante de los ángeles de Dios por un pecador que hace penitencia.* Luego creará el regocijo de los santos que están en la patria por las buenas obras de los vivos: y por consiguiente, nuestros sufragios le son provechosos.

4.º Dice el Damasceno, (in serm. De

aquello que sirva de satisfaccion al finado.

(2) Son estos, segun la mente de San Agustín, los que murieron en gracia, pero que aún deben por sus pecados alguna pena.

dormi.), refiriendo las palabras del Crisóstomo: « si los gentiles queman con los muertos las cosas que les pertenecen, con cuanta mayor razon es conveniente que tu fiel envíes al fiel lo que le ha pertenecido; no para hacerlo ceniza á la manera de los gentiles, sino para que saques mayor gloria, y para borrar sus pecados, si el que ha muerto era un pecador, y si justo, para añadirlo á su recompensa y á sus méritos. Luego etc.

Por el contrario, dice el Maestro de Sentencias (in litt. sent. 4, dist. 45), segun las palabras de San Agustin, (serm. 17. De verb. Apost. c. 1): « es injuria en la Iglesia orar por el mártir, á cuyas oraciones nos debemos encomendar ».

Ademas, debe ayudarse al que lo necesita. Pero los santos en la patria carecen de toda necesidad. Luego no son ayudados por los sufragios de la Iglesia.

**Conclusion.** *Como los santos que están en la patria se hallan libres de toda necesidad, no les compete ser ayudados por los sufragios.*

Responderémos, que el sufragio importa por su razon cierto auxilio, que no compete al que no sufre defecto: porque no compete ayudar sino al que está necesitado. Luego *como los santos que están en la patria, se hallan libres de toda necesidad, ántes bien están embriagados por la abundancia de la casa de Dios, (Psal. 35), no les compete ser ayudados por los sufragios (1).*

Al argumento 1.º dirémos, que estas locuciones no deben entenderse como si los santos aprovechasen en cuanto es de su parte en la gloria por las fiestas que de ellos celebramos, sino porque nos aprovecha el que celebremos su gloria solemnemente; como por conocer ó alabar á Dios se dice, que su gloria crece en nosotros de cierto modo, lo cual no significa que crece para Dios sino para nosotros.

Al 2.º que aunque los sacramentos produzcan lo que figuran, sin embargo, no producen este efecto respecto de todo lo que figuran; porque en otro caso,

puesto que figuran á Cristo, producirán algo en Cristo, lo cual es absurdo: pero tienen su eficacia respecto de aquel que recibe el sacramento segun la virtud de lo que significa por el sacramento; y por lo tanto, no se sigue que los sacrificios ofrecidos por los fieles difuntos, aprovechen á los santos, sino que por los méritos de los santos que son recordados ó significados en el el sacramento, sirven á otros en cuyo favor se ofrecen.

Al 3.º que aunque los santos que están en el cielo se gocen de todos nuestros bienes, sin embargo, no se sigue, que multiplicados nuestros gozos se aumente formalmente el de ellos, sino solo materialmente; porque toda pasion se aumenta formalmente, segun razon de su objeto. La razon, empero, que tienen los santos de alegrarse de lo que se regocijan, es el mismo Dios, del que no pueden regocijarse más y menos, puesto que en tal caso habría una variacion esencial en su recompensa que consiste en que gozan de Dios. Por consiguiente, de que se multipliquen los bienes, cuya razon de regocijarse es Dios, no se sigue, que ellos se regocijen más vivamente, sino que se regocijen de mayor número de cosas. Y por tanto, no se deduce que sean ayudados por nuestras obras.

Al 4.º que no debe entenderse que se haga aposicion de merced ó retribucion á aquel bienaventurado por los sufragios hechos por alguno, sino al que los hace. O debe decirse, que por los sufragios puede ser hecha la aposicion de la merced al difunto bienaventurado, en cuanto dispuso, viviendo aún, los sufragios que se le habían de hacer; lo cual le fue meritorio.

#### ARTICULO IX. — ¿Las oraciones de la Iglesia, el sacrificio del altar y las limosnas, aprovechan á los difuntos?

1.º Parece que no solo con las oraciones de la Iglesia, con el sacrificio del altar y con las limosnas, son ayudadas las almas de los difuntos, ó que estas cosas las aprovechen principalmente; porque

(1) Esto no se opone á la costumbre que hay, dice Silvio, de celebrar misas para los niños bautizados y muertos ántes de tener uso de la razon; pues realmente por ellos no se cele-

bran, sino en protestacion de la fe de la resurreccion de los mismos ó en accion de gracias por el beneficio que el Señor les hizo.



la pena debe ser recompensada por medio de la pena. Pero el ayuno es obra más penal que la limosna ó la oracion. Luego el ayuno aprovecha más en los sufragios que alguno de los predichos.

2.º San Gregorio connumera entre esas tres cosas el ayuno, como consta (en la Decretal, 13, q. 2, cap. 22): « las almas » de los difuntos son absueltas de cuatro » modos, ó con las oblaciones de los sacerdotes, ó con las limosnas de los amados, ó con los ruegos de los santos, ó con el ayuno de los parientes ». Luego insuficientemente emunera aquí San Agustín (lib. *De cura pro mort. gerenda*, cap. 18) las tres predichas.

3.º El bautismo es el más principal de los sacramentos, sobre todo en cuanto al efecto. Luego el bautismo, ú otros sacramentos, deberían ofrecerse por los difuntos, ó del mismo modo, ó con más razon, como se ofrece el sacramento del altar.

4.º Esto parece ser conforme lo que se dice (1 Cor. 15, 29) : *si enteramente los muertos no resucitan, ¿por qué son bautizados por ellos?* Luego tambien el bautismo vale para los sufragios de los difuntos.

5.º En diversas misas hay el mismo sacrificio del altar. Si, pues, el sacrificio se computa entre los sufragios, y no la misa, parece que lo mismo únicamente vale cualquiera misa que se diga por un difunto, ora sea de la bienaventurada Virgen, ora del Espíritu Santo, ó cualquiera otra ; lo cual parece ser contrario á las órdenes de la Iglesia, que instituyó misa especial para los difuntos.

6.º El Damasceno (in serm. *De dormientibus*) enseña, que la cera, el aceite y otras cosas semejantes se ofrecen por los difuntos. Luego no solo la oblacion del sacrificio del altar, sino tambien otras oblaciones distintas deben computarse entre los sufragios de los muertos.

**Conclusion.** [1] *Aquellas obras principalmente han sido aptas para ayudar á los muertos, que sobre todo pertenecen á la comunicacion de la caridad, ó á la direccion de la intencion para otro.* [2] *El sacrificio de la Iglesia y la limosna de*

*parte de la caridad ayudan principalmente á los muertos.* [3] *La oracion con preferencia vale para ayudar á los muertos por parte de la intencion directa hácia los mismos.* [4] *El sacrificio del altar, las oraciones y las limosnas, obran como los principales socorros de los muertos, aunque deba creerse tambien que les valen cualquiera otras obras buenas que se hacen por caridad en favor de los difuntos.*

Responderémos, que los sufragios de los vivos aprovechan á los muertos, segun que están unidos á los vivos en caridad, y segun que la intencion de los vivos se dirige hácia los muertos. Y por tanto se dirigen principalmente á ayudar á los muertos aquellas obras que pertenecen sobre todo á la comunicacion de la caridad, ó la direccion de la intencion hácia otro. Ya la caridad pertenece principalmente el sacramento de la Eucaristía, puesto que es sacramento de union eclesiástica, que contiene á aquel en el cual toda la Iglesia se une y se consolida, esto es, Cristo. De donde se sigue, que la Eucaristía es como un cierto origen de caridad, ó vínculo. Pero entre los efectos de la caridad el más importante es la obra de las limosnas. Y así esas dos cosas por parte de la caridad ayudan principalmente á los muertos, es decir, el sacrificio de la Iglesia y las limosnas. Mas de parte de la intencion dirigida hácia los muertos tiene un valor especial la oracion, porque esta, segun su razon, no solo dice relacion al que ora, como todas las demas obras, sino más directamente á aquel por quien se ruega. Y por tanto, esas tres cosas se establecen como los principales socorros de los muertos ; aunque tambien debe creerse que aprovechan á los difuntos cualesquiera otras buenas obras que se hacen en caridad (1).

Al argumento 1.º dirémos, que en aquel que satisface por otro, mas se ha de considerar, para que el efecto de la satisfaccion llegue al otro, aquello con lo que la satisfaccion del uno pasa al otro, que aún la pena de la satisfaccion ; aunque la misma pena espie más el reato

(1) Fácilmente, si bien se observa, pueden reducirse á estas tres las otras obras procedentes de la caridad ; y esas obras, como cualesquiera otras que por caridad se hagan, y con la

mira de aprovechar al difunto, tambien debe creerse que le aprovechan, como dice el Santo Doctor.

del que satisface, en cuanto es cierta medicina. Y por tanto las tres predichas valen más para los difuntos que el ayuno.

Al 2.º que aún el ayuno puede aprovechar á los difuntos por razon de la caridad y de la intencion dirigidas hácia los difuntos; pero sin embargo, el ayuno en su razon no contiene cosa alguna que pertenezca á la caridad, ó á la direccion de la intencion; sino que estas cosas le son como extrínsecas. Y por eso San Agustin no estableció, sino San Gregorio fué quien fijó el ayuno entre los sufragos de los muertos.

Al 3.º que el bautismo es cierta espiritual regeneracion. De donde, así como por la generacion no se adquiere *el ser* sino para el engendrado, del mismo modo el bautismo no tiene eficacia sino en aquel que es bautizado, en cuanto corresponde al *ex opere operato*; aunque *ex opere operante*, ó del que bautiza, ó del bautizado pueda aprovechar á otros del mismo modo que las demas obras meritorias. Mas la Eucaristía es signo de union eclesiástica, y por tanto *ex ipso opere operato* su eficacia puede pasar á otro; lo que no sucede respecto de los demas sacramentos.

Al 4.º que la Glossa ordinaria expone esa autoridad de dos modos: 1.º « si los » muertos no resucitan, ni Cristo resucitó, » ¿ por qué, ó para qué fin, son bautiza- » dos por ellos? esto es, por los pecados, » pues que los mismos no se perdonan, si » Cristo no resucitó; porque en el bautis- » mo no solo opera la pasion de Cristo, » sino tambien su resurreccion, que es en » cierto modo la causa de nuestra resur- » reccion espiritual »: 2.º « hubo ciertos » ignorantes que se bautizaban por los » que de esta vida habían partido sin el » bautismo, creyendo que les aprovecha- » ba; y conforme á esto el Apóstol no » habla sino segun el error de algunos en » este parage ».

Al 5.º que en el oficio de la Misa no solo hay sacrificio, sino que tambien hay allí oraciones. Y, por tanto, el sufragio de la Misa contiene dos de las cosas que aquí enumera San Agustin (ibid. al 2.º),

á saber, oracion y sacrificio. Así, pues, por parte del sacrificio ofrecido, la misa aprovecha igualmente al difunto de cualquier modo que se la nombre; y esto es lo principal que se hace en la misa. Mas por parte de las oraciones aprovecha más aquella en la que hay oraciones determinadas para esto. Sin embargo, ese defecto puede recompensarse mediante la mayor devocion, ó del que dice la misa, ó del que la manda celebrar, ó tambien por la intercesion del Santo, cuyo sufragio se implora en la misa.

Al 6.º que semejante oblacion de las candelas ó del aceite puede aprovechar al difunto, en cuanto son ciertas limosnas; porque se dan para el culto de la Iglesia, ó tambien para el uso de los fieles.

#### ARTÍCULO X. — Las indulgencias de la Iglesia aprovechan á los muertos? (1)

1.º Parece que las indulgencias que concede la Iglesia aprovechan tambien á los muertos. Primeramente por la costumbre de la Iglesia, que hace que se predique la cruz, para que uno tenga indulgencia en su favor, y para dos, ó para tres, y algunas veces aún para diez almas, tanto de los vivos como de los muertos; lo cual sería un engaño, si no aprovecharan á los muertos. Luego las indulgencias aprovechan á los muertos.

2.º El mérito de toda la Iglesia es más eficaz que el mérito de una sola persona. Pero el mérito personal favorece á los difuntos, como se manifiesta en el acto de dar limosnas. Luego con mucha más razon el mérito de la Iglesia, en el que se apoyan las indulgencias.

3.º Las indulgencias de la Iglesia aprovechan á los que pertenecen al foro de ella. Mas los que están en el purgatorio pertenecen á su foro; de lo contrario no les aprovecharian los sufragos de la Iglesia. Luego parece que las indulgencias aprovechan á los difuntos.

Por el contrario, para que las indulgencias valgan para alguno, se requiere causa conveniente, conforme á la cual se

(1) Ya se ha dicho que esta doctrina es de fe; aunque en rigor teológico la proposicion contraria, segun está calificada por Pio VI contra los jansenistas de Pistoya, solo está condenada como *falsa, temeraria, injuriosa* á los pontífices y á la

Iglesia, y como *inductiva* al error heretical de Pedro de Osma, condenado por Sixto IV y al contenido en los arts. 22 y 63 de los que en Lutero condenó Leon X.

dan aquellas. Es así que tal causa no puede haberla por parte del difunto, porque no puede hacer algo que ceda en utilidad de la Iglesia, que es la causa por la que principalmente se conceden las indulgencias. Luego parece que las indulgencias no aprovechan á los difuntos.

Ademas, las indulgencias se determinan segun el arbitrio del que las concede. Si pues las indulgencias pudiesen aprovechar á los difuntos, estaria en la potestad del que concede la indulgencia que el difunto quedase libre en absoluto de toda pena, lo que parece absurdo.

**Conclusion.** [1] *Las indulgencias no pueden valer directamente á los muertos.* [2] *Si la forma de la indulgencia se hace así, de modo que se estienda á los muertos, por ejemplo, cualquiera que hiciera esto, ó lo otro, tendrá tanto de la indulgencia por tal sujeto detenido en el purgatorio, ó librará su alma: tal indulgencia aprovechará al muerto.*

Responderémos, que la indulgencia puede aprovechar á alguno de dos modos: uno principal, y otro secundariamente. Principalmente aprovecha al que recibe la indulgencia, á saber, el que hace aquello por lo que la indulgencia se concede, como el que visita el templo de algun santo. Por lo que, como los muertos no pueden hacer ninguna de las cosas, por las que las indulgencias se conceden, no pueden valer directamente para ellos las indulgencias. Mas secundaria é indirectamente aprovechan á aquel por quien alguno hace aquello que es causa de la indulgencia, lo cual unas veces puede suceder, y otras no, segun la diversa forma de la indulgencia. Porque si la forma de la indulgencia es tal: *cualquiera que hace esto, ó lo otro, tendrá tanto de indulgencia*; aquel que hace esto, no puede transferir á otro el fruto de la indulgencia, porque no está en su poder aplicar á otro la intencion de la Iglesia, por la que se comunican los sufragios, segun los cuales tienen su valor

(1) Precisamente porque la indulgencia se aplica, no por vía de absolucion, sino por vía de sufragio, supuesto que la Iglesia ninguna jurisdiccion tiene en el purgatorio. Así es que estas indulgencias, dice Perrone, áun aplicadas á los difuntos, no tienen más que fuerza *impetratoria*, en cuanto la Iglesia ofrece á Dios los méritos de Cristo y de los que con él reinan en los cielos ó lo están unidos en la tierra y en consideracion á ellos, puesto que se le ofrecen como el precio de su

las indulgencias, como ya se ha dicho (C. 27, a. 3, al 2.º). Mas si la indulgencia está bajo esta forma: *cualquiera que hiciere esto, ó lo otro, él mismo, y su padre, ó cualquiera otro á él adjunto, ó consanguíneo, detenido en el purgatorio, tendrá tanto de indulgencia*; tal indulgencia no solo aprovechará al vivo, sino tambien al muerto. Porque no hay razon alguna por la que la Iglesia pueda transferir los comunes méritos, en que se apoyan las indulgencias á los vivos, y no á los muertos. Y sin embargo, de aquí no se sigue que el prelado de la Iglesia pueda á su arbitrio librar del purgatorio á las ánimas (1); porque para que valgan las indulgencias se requiere causa conveniente para hacerlas, como ya se ha dicho (C. 26, a. 3).

**ARTÍCULO XI. — Los cultos de las exequias aprovechan á los difuntos?**

1.º Parece que los cultos de las exequias aprovechan á los difuntos; porque el Damasceno (in serm. *De Dormientibus*) aduce las palabras de San Atanasio, que dice así: « aunque el que acabó la vida en piedad, haya sido depositado en el aire, no rehuses encender en su sepulcro oleo y cera, invocando á Dios; porque esas dos cosas le son aceptas, y recibirán de él mucha recompensa ». Pero tales cosas pertenecen al culto de las exequias. Luego el culto de las exequias aprovecha á los difuntos.

2.º Como dice San Agustin (De civit. Dei, lib. 1, c. 13), « los funerales de los antiguos justos se hicieron con officiosa piedad, y se celebraron exequias y se construyeron sepulcros; y ellos mismos, viviendo, mandaron ó prescribieron á sus hijos dónde habían de enterar sus cuerpos ó dónde los habían de trasladar ». Mas no hubieran hecho esto, si los sepulcros y otras cosas semejantes no confriesen algo á los muertos. Luego tales cosas aprovechan algo á los muertos.

rescate, se digne el Señor por su misericordia condonar toda ó parte de la pena que merecieron sus culpas. No quiere esto decir, advierte el ilustre jesuita, que en nada se diferencia la indulgencia aplicada á un difunto, de la oracion que por él se haga, pues mientras la segunda es puramente un ruego que por el alma á Dios hacemos, la primera es esto mismo, y ademas incluye el precio ó la satisfaccion que el alma necesita para salir de sus penas ó del purgatorio.

3.º Ninguno da limosna á un sujeto, á no ser para que le aproveche. Pero el enterrar á los muertos se cuenta entre las obras de las limosnas : por lo que áun San Agustín (De civit. Dei, lib. I, ibid.) dice: « se recomienda á Tobías, por haber » merecido mucho delante de Dios al » enterrar á los muertos, como lo atestigua el ángel ». Luego semejante cul-sepultura aprovecha á los muertos.

4.º Es inconveniente decir que se frustra la devocion de los fieles. Mas algunos por devocion disponen que se les entierre en lugares religiosos. Luego el culto de la sepultura aprovecha á los difuntos.

5.º Dios es más inclinado á perdonar que á condenar. Y á algunos les daña la sepultura en lugares sagrados, si son indignos de ella ; por lo que dice San Gregorio (Dialog. l. 4, c. 1): « á aquellos á quienes deprimen pecados graves, les sirve para mayor cúmulo de » condenacion, más bien que para su absolucion, el que sus cuerpos se coloquen » en las iglesias ». Luego con mucha más razon debe decirse que el culto de la sepultura aprovecha á los buenos.

Por el contrario, es lo que dice San Agustín (in lib. De cura pro mortuis agenda, c. ult.): « cuanto se hace en obsequio del cuerpo humano, no es defensa de salud, sino oficio ó deber de humanidad ».

Ademas, dice San Agustín (in eodem lib. cap. 2, et De civit. Dei, lib. 1, cap. 12): « el cuidado del funeral, la condicion de la sepultura y la pompa de las » exequias sirven más bien para solaz de los vivos que para socorro de los difuntos. »

Ademas, dice el Señor (Matth. 10, 28, et Luc. 12, 4): *no queráis temer á aquellos que matan el cuerpo, y despues de esto no pueden hacer más.* Mas despues de la muerte los cuerpos de los santos pueden ser privados de sepultura, como se lee en la historia eclesiástica (Euseb. lib. 5, c. 1), que algunos mártires de Leon de Francia fueron privados de ella. Luego no daña á los difuntos que sus cuerpos permanezcan insepultos. Luego ni el culto de la sepultura aprovecha.

Conclusion. [1] *La sepultura aprove-*

*cha á los muertos.* [2] *La sepultura en lugar sagrado aprovecha al muerto ex opere operante.* [3] *Las cosas que se aplican al ornato de la sepultura pueden aprovechar tambien á los difuntos per accidens.*

Responderémos, que la sepultura fue inventada por causa de los vivos y de los muertos. Por causa de los vivos para que sus ojos no se ofendan por la fealdad de los cadáveres y sus cuerpos no se inficionen con el mal olor; y esto en cuanto al cuerpo, mas espiritualmente aprovecha aún á los vivos, en cuanto por este medio se establece la fe de la resurreccion. Pero aprovecha á los muertos en cuanto (los vivos) al ver los sepulcros conservan la memoria de los difuntos y ruegan por ellos ; por cuya razon tambien la palabra *monumento* toma su nombre de la *memoria* ; pues se dice *monumento*, como *amonestacion de la mente* en frase de San Agustín (in lib. De civit. Dei, et lib. de cura pro mortuis agenda, cap. 4.º). Sin embargo, error de los paganos fue creer que la sepultura aprovecha al muerto, para que su alma reciba quietud ; porque creían que el alma no podía recibir descanso hasta que el cuerpo se entregaba á la sepultura, lo cual es totalmente ridículo y absurdo. Mas en cuanto á que la sepultura en lugar sagrado aprovecha al muerto, esto no es ciertamente *ex ipso opere operato*, sino más bien *ex ipso opere operante* ; es decir, que al disponer el mismo difunto, ú otro, que al cadáver se le dé sepultura en lugar sagrado, le confia al patrocinio de algun santo, con cuyos ruegos debe creerse que por esto es ayudado, y áun por el patrocinio de aquellos que sirven en aquel lugar sacro, los cuales oran con más frecuencia y más especialmente por los que allí yacen enterrados. Mas aquellas cosas que se aplican á la ornamentacion de la sepultura aprovechan en verdad á los vivos, en cuanto son solaz de ellos ; pero pueden tambien aprovechar á los difuntos, no ciertamente de por sí, sino accidentalmente, es decir, en cuanto mediante tales cosas los hombres se excitan á compadecerse, y por consecuencia á orar ; ó tambien en cuanto á los gastos de la sepultura ó reciben fruto los pobres, ó es decorada la Igle-

sia ; porque así es como se cuenta la sepultura entre las demas limosnas.

Al argumento 1.º dirémos, que el aceite y la cera llevada al sepulcro de los difuntos aprovechan accidentalmente al difunto, ó en cuanto se ofrecen á la Iglesia, ó en cuanto se dan á los pobres, ó en cuanto tales cosas se hacen en reverencia de Dios. Por lo que despues de las palabras precedentes se añade : « porque » el aceite y la cera son holocausto ».

Al 2.º que los santos padres cuidaron de dónde habían de enterrarse sus cuerpos, para manifestar que « los cuerpos de » los muertos pertenecen á la providencia » de Dios ; no porque en los cuerpos » muertos haya sensacion alguna, sino » para establecer la fe de la resurrección », como lo manifiesta San Agustin (De civit. Dei, lib. 1, c. 13). Por lo que quisieron tambien ser enterrados en la tierra de promision, en donde creian que Cristo había de nacer y morir, y cuya resurreccion es causa de la nuestra.

Al 3.º que como la carne es parte de la naturaleza del hombre, este naturalmente es afecto á su carne, conforme á aquello (Efes. 5, 29) : *ninguno tuvo jamás odio á su carne*. Por lo que segun ese natural afecto, hay en cada viviente cierta solicitud *sobre* qué es lo que despues de la muerte será de su cuerpo ; y se dolería si comprendiera preventivamente que le había de sobrevenir alguna cosa indigna. Y por tanto, aquellos que aman al hombre, por lo mismo que se conforman con el afecto de aquel á quien aman, le dispensan el cuidado de la humanidad acerca de su carne. Pues como dice San Agustin (De civit. Dei, lib. 1, *ibid*), « si el vestido paterno, y el anillo y otras » cosas semejantes, tanto son más amados de los que les sobreviven, cuanto » fue mayor el afecto que profesaron á » sus padres ; de ningun modo deben ser » despreciados los cuerpos, que ciertamente trataron con más íntima familiaridad, que cualesquiera trajes que vestimos ». De donde, áun en cuanto al afecto del hombre satisface el que da sepultura á su cuerpo, puesto que no pudiendo él mismo satisfacer para sí en esto, se dice que le hace limosna.

Al 4.º que la devocion de los fieles, como dice San Agustin (in lib. de cura pro

mortuis agenda, cap. 4), proveyendo de sepultura para sus amados en lugares sagrados, no queda defraudada en esto, porque confia su difunto al sufragio de los santos, como se ha dicho.

Al 5.º que la sepultura en lugar sagrado no daña al difunto impío, sino en cuanto procuró para sí indignamente esta sepultura por humana gloria.

ARTICULO XII. — *¿ Los sufragios que se hacen por un difunto, aprovechan más á aquel por quien se hacen que á otros ?*

1.º Parece que los sufragios que se hacen por un difunto, no aprovechan más á aquel por quien se hacen, que á otros. Porque la luz espiritual es más comunicable que la corporal. Mas la luz corporal, es decir, de las candelas, aunque se encienda solamente por uno, sin embargo aprovecha igualmente á todos los que moran ó habitan juntos, aunque por ellos no se encienda la candela. Luego siendo los sufragios ciertas luces espirituales, aunque se hagan especialmente por uno solo, no le valen más que á los otros que existen en el purgatorio.

2.º Como se dice en la letra (Sent. 4, dist. 45), los sufragios aprovechan á los muertos segun que, « mientras vivieron » aquí, se portaron de modo que merecieron poder aprovecharse despues ». Pero algunos merecieron que los sufragios les aprovecharasen más que á aquellos por quien se hacen. Luego les aprovecha más ; de lo contrario se frustraría su mérito.

3.º Por los pobres no se hacen tantos sufragios como por los ricos. Si, pues, los sufragios hechos solamente por algunos valiesen sólo á ellos ó más que á otros, los pobres serían de peor condicion ; lo que es contra la sentencia del Señor (Lucæ 6, 20) : *bienaventurados vosotros, pobres, porque vuestro será el reino de Dios*.

Por el contrario, la justicia humana se ejemplariza por la justicia divina. Mas la justicia humana, si uno paga por otro lo que debe, absuelve solo á este. Luego, como aquel que hace sufragios, paga en cierto modo el débito de aquel por quien los hace, á él solo le aprovechan.

Ademas, así como el hombre al hacer sufragios en cierto modo satisface por el

muerto, así tambien alguna vez alguno puede satisfacer por el vivo. Pero cuando uno satisface por un vivo, aquella satisfaccion no se computa, sino en favor de aquel por quien se hizo. Luego tambien el que hace sufragios, favorece solo á aquel por quien los hace.

**Conclusion.** [1] *Si el valor de los sufragios se gradua por el valor de la caridad, entónces aquellos valen más para aquel que está más lleno de caridad, aunque no se hagan especialmente por él.*

[2] *Si el valor de los sufragios se considera conforme á la intencion de uno que aplica á otro los mismos como satisfaccion; entónces no hay duda que los sufragios valen más para aquel por quien se hacen; aun más, en este sentido á él solo le valen.*

Responderémos, que acerca de esto hubo dos opiniones. Porque ciertos, como Prepositivo, dijeron que los sufragios hechos por algun sujeto no aprovechan más á aquel por quien se hacen, sino á aquellos que son más dignos: y establecían el ejemplo de la caudela que se enciende por algun rico, que no menos aprovecha á aquellos que están con el mismo, que al mismo rico, y tal vez más, si tienen ojos más claros: y tambien el de la leccion que no aprovecha más á aquel por quien se lee, que á otros que con él la están oyendo al mismo tiempo, sino tal vez aprovecha más á otros que tienen más capacidad de sentido. Y si se les objetaba que segun esto la ordenacion de la Iglesia era vana al instituir especialmente oraciones por algunos sujetos; decían que la Iglesia hizo esto para escitar la devocion de los fieles, que están más propensos á hacer sufragios especiales que comunes, y oran más fervientemente tambien por sus parientes que por los estraños. Otros, por el contrario, dijeron que los sufragios valen más por aquellos en cuyo favor se hacen. Pero ambas opiniones tienen en algo razon de verdad. Porque el valor de los sufragios puede considerarse de dos modos: pues valen de un modo por la virtud de la caridad, que hace comunes todos los bienes; y conforme á esto valen más para aquel

que está más lleno de caridad, aunque no se hagan especialmente por él: y así el valor de los sufragios se considera más segun cierta consolacion interior, segun que uno que tiene caridad, se deleita en los bienes de otro despues de la muerte en cuanto á la disminucion de la pena; porque despues de la muerte no hay lugar para adquirir gracia, ó para aumentarla, para lo cual nos valen en la vida las obras de otros por la virtud de la caridad. De otro modo valen los sufragios segun que mediante la intencion de uno se aplican á otro, y en este sentido la satisfaccion de uno se computa á otro; y de este modo no hay duda que valen más para aquel por quien se hacen, aún más, así valen para él solo; porque la satisfaccion se ordena propiamente á la remision de la pena: por consiguiente, en cuanto á la remision de la misma aprovecha en especial el sufragio á aquel por quien se hace. Y conforme á esto la segunda opinion tiene más verdad que la primera (1).

Al argumento 1.º dirémos, que los sufragios aprovechan á manera de luz, en cuanto son recibidos por los muertos, y de esto adquieren cierta consolacion; y tanto es mayor, cuanto están dotados de mayor caridad. Mas en cuanto los sufragios son cierta satisfaccion, mediante la intencion del que los hace, trasladada á otro, no son semejantes á la luz, sino más bien á la solucion de algun débito; y no es necesario que si el débito se paga por uno, que por esto se pague tambien el débito de otros.

Al 2.º que ese mérito es condicional; porque de este modo merecieron para sí el que les aprovecharan, si por ellos se hiciesen: lo cual no fué otra cosa que hacerse hábiles para recibirlo. Por lo que es notorio que no merecieron directamente aquel auxilio de los sufragios, sino que por los méritos precedentes se habilitaron para recibir el fruto de los sufragios. Y por tanto no se sigue que se frustre el mérito de aquellos.

Al 3.º que nada obsta que los ricos, en cuanto á algo sean de mejor condicion que los pobres, como en cuanto á la espacion

(1) La doctrina del Santo Doctor se confirmó despues en el concilio de Constanza, donde fue el artículo 19 de Wiclef condenado, por decir que las oraciones especialmente aplicadas por

prelados ó religiosos no aprovechan más que las aplicadas en general, en igualdad de circunstancias.

de la pena ; mas esto es casi nada comparado con la posesion del reino de los cielos, en la cual se manifiesta, mediante la autoridad aducida que los pobres son de mejor condicion.

**ARTÍCULO XIII.** — *¿ Los sufragios hechos por muchos valen solamente para cada uno de ellos, como si especialmente por cada uno de ellos se hiciesen ?*

1.º Parece que los sufragios hechos por muchos tan solamente valen para cada de ellos, como si especialmente por cada uno de ellos se hiciesen ; por que vemos que de la leccion que se lee para uno solo, ningun daño le resulta, si al mismo tiempo se lee para otros. Luego por la misma razon nada le quita á aquel por quien se hace el sufragio, si algun otro se anumerá con él ; y así si se hace por muchos, vale tanto para cada uno en particular, como si especialmente por cada uno de ellos se hiciese.

2.º Segun el uso comun de la Iglesia vemos que cuando se dice la misa por algun difunto, al mismo tiempo tambien se añaden allí otras oraciones por otros difuntos. Y esto no se haría, si de esto el difunto por quien se dice la misa, recibiese algun detrimento. Luego lo mismo que ántes.

3.º Los sufragios, principalmente los de las oraciones, se fundan en la virtud divina. Mas ante Dios así como no hay diferencia en ser ayudado por muchos ó pocos, así no la hay de ayudar á muchos ó á pocos. Luego quanto sería ayudado uno por una oracion, si por él tan solo se hiciese, tanto será ayudado cada uno de los muchos por quienes se ruega, si se hace la misma oracion por muchos.

Por el contrario, es mejor que ayuden muchos, que uno solo. Si, pues, el sufragio hecho por muchos vale solo para cada uno en particular, como si especialmente por uno solo se hiciese, parece que la Iglesia no debió establecer que se hiciese la misa ó la oracion singularmente por alguno ; sino que dijese siempre por todos los fieles difuntos, lo que evidentemente es falso.

Ademas, el sufragio tiene una eficacia finita. Luego distribuido entre muchos aprovecharía menos á cada uno en par-

ticular, que lo que aprovecharía si se hiciese solamente por uno solo.

**Conclusion.** [1] *Si el valor de los sufragios se considera segun que por la virtud de la caridad que une los miembros de la Iglesia valen, los sufragios hechos por muchos solamente aprovechan á cada uno de ellos en particular, como si especialmente por uno solo se hiciesen.* [2] *Si se considera el valor de los sufragios en cuanto son ciertas satisfacciones mediante la intencion del que los hace aplicada á los muertos ; entónces vale más el sufragio para aquel por quien singularmente se hace, que el que se hace por él en comun y por otros muchos.*

**Responderémos,** que si el valor de los sufragios se considera segun que valen por virtud de la caridad que une á los miembros de la Iglesia, los sufragios hechos por muchos solamente aprovechan á cada uno en particular, como si se hiciesen por uno solo nada más ; porque la caridad no se disminuye aunque se divida su efecto entre muchos, ántes se aumenta más : y del mismo modo el gozo, quanto es comun á mayor número de sujetos, tanto mayor se hace, como dice San Agustin (Confes. lib. 8, c. 4). Y así de un bien hecho no menos se alegran muchos en el purgatorio que uno solo. Mas si se considera el valor de los sufragios, en quanto son ciertas satisfacciones por la intencion del que las hace trasladadas á los muertos, aplicadas á ellos ; entónces vale más el sufragio para aquel por quien singularmente se hace, que el que se hace por él en comun y por otros muchos ; porque así el efecto de los sufragios se divide por divina justicia entre aquellos por quienes se hacen los sufragios. Por lo cual es evidente que esta cuestion depende de la primera, y de esto se deduce claramente porqué causa se ha instituido que se hagan en la Iglesia sufragios especiales.

Al argumento 1.º dirémos que los sufragios, como son ciertas satisfacciones, no aprovechan por modo de accion, como aprovecha la doctrina, la que, lo mismo que otra accion cualquiera, tiene efecto segun la disposicion del que la recibe ; sino que valen á modo de solucion del débito, como se ha dicho (a. 12 al 1.º). Y, por tanto, no hay semejanza.

Al 2.º que por cuanto los sufragios hechos por uno solo aprovechan tambien de algun modo á otros, como se ve por lo dicho (a. 1), por eso cuando se dice la misa por uno, no hay inconveniente el que se hagan oraciones tambien por otros. Porque las otras oraciones no se dicen con el fin de que la satisfaccion de un solo sufragio se determine para otros principalmente, sino para que tambien la oracion que se hace en favor de ellos les aproveche.

Al 3.º que la oracion se considera, no solo de parte del que ora, sino tambien por parte de aquel por quien se ora, y de los dos depende su efecto. Y, por tanto, aunque á la divina virtud no es más difícil absolver á muchos que á uno solo; sin embargo la oracion del que ora de este modo no es tan satisfactoria, por muchos, como por uno solo.

**ARTÍCULO XIV.** — *¿Los sufragios comunes valen tanto para aquellos por quienes no se hacen especiales, cuanto para aquellos por quienes se hacen, valen los especiales y comunes juntamente?*

1.º Parece que tanto valen los sufragios comunes para aquellos por quienes no se hacen los especiales, cuanto para aquellos por quienes se hacen, valen los especiales y comunes al mismo tiempo; porque á cada uno se le retribuirá en lo futuro segun los propios méritos. Mas aquel por quien no se hacen sufragios, mereció que se le ayudase tanto despues de la muerte, quanto aquel por quien se hacen los especiales. Luego será ayudado tanto por medio de los sufragios comunes, quanto aquel mediante los especiales y comunes.

2.º Entre los sufragios de la Iglesia, el principal es la Eucaristía. Mas ésta, conteniendo á Cristo todo entero, tiene en cierto modo una eficacia infinita. Luego una sola oblacion de la Eucaristía, que se hace en comun por todos, vale para la plena libertad de los que están en el purgatorio; y así tanto ayudan los sufragios comunes solos, quanto ayudan los especiales y comunes juntamente.

Por el contrario, se deben elegir dos bienes más que uno. Luego los sufragios especiales y comunes aprovechan más á

aquel por quien se hacen, que los comunes solamente.

**Conclusion.** [1] *Si los sufragios hechos especialmente por uno, valen indiferentemente para todos; tanto será ayudado aquel por el cual no se hacen especialmente, quanto aquel por quien se hacen, si es igualmente digno.* [2] *Si los sufragios hechos especialmente por uno no aprovechan indiferentemente á todos, entonces no hay duda que los sufragios comunes y los especiales valen más á uno que los comunes solamente.*

**Responderemos,** que la solucion de esta cuestion depende de la solucion de la cuestion duodécima (1). Porque si los sufragios hechos especialmente por uno valen indiferentemente para todos, entonces todos los sufragios son comunes; y, por tanto, será ayudado tanto aquel por quien no se hacen especiales, quanto aquel por quien se hacen, si es igualmente digno. Pero si los sufragios hechos por alguno no aprovechan indiferentemente á todos, sino principalmente á aquellos por quienes se hacen, entonces no hay duda que los sufragios comunes y especiales al mismo tiempo valen más á uno que los comunes solamente. Y por esto el Maestro indica dos opiniones en la letra (Sent. 4, dist. 45); una, al decir que igualmente aprovechan al rico los comunes y especiales, y al pobre los comunes solamente; porque aunque por muchos sea ayudado uno con preferencia á otro, sin embargo no es ayudado más; y la otra, diciendo que aquel por quien se hacen los especiales, consigue una absolucion más pronta, pero no más plena; porque ambos serán librados finalmente de toda pena.

Al argumento 1.º diremos que, como se desprende de lo antedicho (a. 12 al 2.º), el auxilio de los sufragios no cae directamente bajo el mérito, y en absoluto, sino como bajo condicion. Y por tanto, la razon no procede.

Al 2.º que aunque la virtud de Cristo, que se contiene en el sacramento de la Eucaristía, es infinita, sin embargo es determinado el efecto al que el sacramento se ordena. Por lo cual no conviene que por un solo sacrificio del altar se expie toda

(1) O sea, de la cuestion ó tesis que el Santo Doctor trató en el artículo 12 de la presente cuestion.



la pena de aquellos que están en el purgatorio; así como también ni por medio de un solo sacrificio que uno ofrece, se libra de toda la satisfacción debida por los pecados; de donde se sigue que también se aplican muchas misas para satisfacción de un solo pecado. No obstante, es creíble que por la divina misericordia, si queda algún residuo de los especiales sufragios en favor de aquellos por quienes se hacen (como si de ellos no necesitan),

se dispensa á otros por quienes no se hacen, si de ellos necesitan, como lo manifiesta el Damasceno (in serm. de Dormientibus), diciendo así: «verdaderamente Dios, como justo, tendrá en cuenta la posibilidad respecto del que no puede; como sabio negociará la conmutacion de los defectos»; cuya negociacion ciertamente se considera si lo que falta á uno, lo suple á otro.

## CUESTION LXXII.

### De la oracion, respecto de los santos que están en la patria.

Consideraremos ahora la oracion, respecto de los santos que están en la patria, y acerca de esto investigaremos tres cosas: 1.º Conocen los santos nuestras oraciones? — 2.º Debemos interpelarlos para que rueguen por nosotros? — 3.º Las oraciones que ellos hacen por nosotros son siempre oídas?

#### ARTÍCULO I. — Conocen los santos nuestras oraciones? (1)

1.º Parece que los santos no conocen nuestras oraciones, porque sobre aquello (Isai. 63, 16): *Tu eres nuestro Padre, y Abraham no nos conoció, é Israel no supo de nosotros*, dice la Glosa interlineal que «los muertos, aun santos, no saben lo que hacen los vivos, ni aun los hijos de ellos», y se toma de San Agustín (lib. De cura pro mortuis agenda, cap. 13), en donde aduce esta autoridad, y son estas palabras de San Agustín en el mismo lugar: «si tantos, tan grandes Patriarcas ignoraron qué fue del pueblo por estos procreado, ¿de qué modo los muertos se mezclarán en conocer, ayudar, ó intervenir en las cosas y actos de los vivos? Luego los santos no pueden conocer nuestras oraciones.

2.º Sedice al rey Josías (IV Reg. 22, 20): *por esto, es decir, porque lloraste de-*

*lante de mí, te reuniré con tus padres.... para que vean tus ojos todos los males que he de hacer venir sobre este lugar.* Mas de ningún modo se hubiera llegado á esto por la muerte de Josías, si este, después de la muerte, conociera lo que había de suceder á su nacion. Luego los muertos santos no conocen nuestros actos; y así no entienden nuestras oraciones.

3.º Cuanto uno es más perfecto en caridad, tanto más socorre al prójimo en los peligros. Pero los santos que viven en la carne velan y auxilián manifiestamente en los peligros á los prójimos, y con preferencia á sus parientes. Así pues, como después de la muerte tienen mayor caridad, si conociesen nuestros hechos, velarían mucho más y auxiliarían en las necesidades á sus amados y parientes, lo que parece que no hacen. Luego no parece que conocen nuestros actos y nuestras oraciones.

(1) Es cierto que los Santos conocen nuestras necesidades, y escuchan las oraciones que les dirigimos. Consta esto de la práctica constante de la Iglesia, que siempre reconoció esta verdad, la cual está espresamente consignada en los libros santos y en la Tradición católica. Si así no fuese, ¿cómo se habrían de alegrar los Angeles por la conversion de un peccador?

(por Luc. xv) ó podrían ofrecer nuestros votos y oraciones á Dios? (Tob. xii, 12). Y en cuanto al uso de la Iglesia, basta sencillamente recordar el establecimiento de las Letanías, argumento incontestable de la creencia de la Iglesia en el poder de los santos y del conocimiento que tienen de nuestras necesidades.

4.º Así como los santos despues de la muerte ven al Verbo, así tambien los ángeles, de los que se dice (Math. 18, 10) : *sus ángeles ven siempre la faz de mi Padre*. Pero los ángeles viendo al Verbo no por esto lo conocen todo; puesto que los menores son purificados de la ignorancia por los superiores, como manifiesta San Dionisio (Hierarch. c. 7 y Eccl. Hierarch. c. 6). Luego ni los santos, aunque vean el Verbo, conocen en él nuestras oraciones, y otras cosas que entre nosotros se hacen.

5.º Solo Dios ve los corazones. Mas la oracion consiste principalmente en el corazon. Luego á solo Dios pertenece el conocer las oraciones, y por tanto, los santos no conocen nuestras oraciones.

Por el contrario, sobre aquello de Job : *ora fueren nobles sus hijos, ora no, no lo entenderá*, dice San Gregorio (Mor. lib. 12, c. 14) : « esto no debe opinarse de las almas santas; porque las » que interiormente ven de la claridad de » Dios omnipotente, de ningun modo se » ha de creer que haya esteriores cosa » alguna que ignoren ». Luego los mismos conocen nuestras oraciones.

Ademas, San Gregorio (Dialog. 2, c. 35) dice : para el alma que ve al Creador es angusta toda criatura; porque » por pequeña que sea la luz que ve del » Creador, se le hace breve todo lo que » ha sido criado ». Pero lo que parece impedir sobremanera que las almas de los santos conozcan las oraciones y otras cosas que entre nosotros pasan, es que están distantes de nosotros. Por consiguiente, como la distancia no impide conocer aquellas, como lo manifiesta la autoridad predicha, parece que las almas de los santos conocen nuestras oraciones y las cosas que aquí se hacen.

Ademas, si no conociesen las cosas que entre nosotros pasan, no orarían por nosotros, porque ignorarían nuestros defectos. Mas este es el error de Vigilancio, como dice San Jerónimo en su carta contra él. Luego los santos conocen las cosas que pasan entre nosotros.

**Conclusion.** [1] *Las almas de los santos no conocen todas aquellas cosas que mediante la divina esencia pueden conocerse.* [2] *Es necesario que cada uno de los bienaventurados vea tanto sobre otras*

*cosas en la divina esencia, cuanto requiere la perfeccion de su bienaventuranza.* [3] *Conviene que los santos conozcan en el Verbo todas aquellas cosas que quieren conocer.* [4] *Es manifesto que los santos conocen en el Verbo los votos, las devociones y oraciones de los hombres que se acogen á su auxilio.*

Responderemos que la divina esencia es suficiente medio para conocer todas las cosas; lo cual se ve manifiesta porque Dios, viendo su esencia, ve claramente todas las cosas. Sin embargo, no se sigue de aquí que todos los que ven la esencia de Dios conozcan todas las cosas, sino solo los que comprenden la esencia de Dios; así como de algun principio conocido no es consiguiente que se conozcan todas las cosas que de tal principio se siguen, á ménos que se comprenda toda la virtud del principio. Por lo cual, como las almas de los santos no comprenden la divina esencia, no es consiguiente que conozcan todas las cosas que por medio de la divina esencia pueden conocerse. Por lo que, aun sobre ciertas cosas, los ángeles inferiores son enseñados por los superiores, aunque todos ven la esencia divina. Mas cada bienaventurado es necesario que sobre otras cosas vea en la esencia divina tanto cuanto requiere la perfeccion de su beatitud. Porque para la perfeccion de esta se requiere que el hombre tenga cuanto quiera, y no quiera nada desordenadamente. Mas con recta voluntad cada sujeto quiere conocer aquellas cosas que al mismo atañen. Por lo que, como no falta á los santos ninguna rectitud, quieren conocer las cosas que á los mismos pertenecen, y por tanto, conviene que las conozcan en el Verbo. Y pertenece á su gloria el prestar auxilio á los que lo necesitan para su salud, porque de este modo se hacen cooperadores de Dios, « que es lo más divino que hay », como dice San Dionisio (Ceslest. Hierar. capítulo 3). De donde se deduce que los santos tienen conocimiento de aquellas cosas que para esto se requieren. Y así es manifesto que conocen en el Verbo los votos, las devociones y las oraciones de los hombres que se acogen á su proteccion (1).

(1) Aunque el Santo Concilio de Trento no definió como de lo este punto, pero enseñó (sesión 25), que la invocacion de

Al argumento 1.º dirémos que la palabra de San Agustín debe entenderse del conocimiento natural de las almas separadas, el cual no está oscurecido en los santos varones como lo está en los pecadores; pero no habla del conocimiento que está en el Verbo, el cual consta que no le tuvo Abraham en aquel tiempo en que estas cosas fueron dichas por Isaías; puesto que ántes de la pasion de Cristo no llegó ninguno á la vision de Dios.

Al 2.º que los santos, aunque despues de esta vida conocen las cosas que aquí pasan, sin embargo, no se ha de creer que sean afectados con dolores, conocidas las adversidades de aquellos que amaron en este siglo; porque de tal modo están llenos del gozo de la beatitud, que el dolor no halla lugar en ellos. Por lo cual, si conocen los infortunios de los suyos despues de la muerte, sin embargo, se atiende á su dolor, si ante tales infortunios son sustraídos de este siglo. Pero tal vez las almas no glorificadas sentirían algun dolor si percibieran las incomodidades de sus amados. Y por cuanto el alma del rey Josías no fue glorificada en el momento en que salió del cuerpo en cuanto á esto, por esta razon San Agustín (lib. De cura pro mort. gerenda, cap. 13, 14, 15) se esfuerza en deducir que las ánimas de los muertos no tienen conocimiento de los hechos de los vivos.

Al 3.º que las almas de los santos tienen voluntad plenariamente conforme con la voluntad divina, aun en deseo. Y por tanto, aunque conservan afecto de caridad para el prójimo, sin embargo, no les prestan otro auxilio que el que ven que está dispuesto segun la divina justicia. Y no obstante, debe creerse que ayudan mucho á los prójimos intercediendo por ellos delante de Dios.

Al 4.º que aunque á los que ven al Verbo no les sea necesario ver en él todas las cosas; ven no obstante, aquellas que pertenecen á la perfeccion de su beatitud, como se ha dicho.

Al 5.º que los pensamientos de los corazones solo Dios los conoce por sí mismo; sin embargo, los conocen otros, en cuanto les es revelado por la vision del Verbo (1) ó de cualquier otro modo.

ARTÍCULO II. — ¿ Debemos Interpelar ó dirigiémos á los santos para que oren por nosotros ? (2)

1.º Parece que no debemos acudir á los santos para que rueguen por nosotros. Porque ninguno acude á los amigos de alguno para que rueguen por él, sino en cuanto cree quede obtener por su mediacion más fácilmente la gracia. Pero Dios es hasta lo infinito más misericordioso que cualquier santo; y así su voluntad se inclina más fácilmente hácia nosotros para oirnos, que la de algun santo. Luego parece superfluo constituir á los santos mediadores entre nosotros y Dios, para que los mismos intercedan por nosotros.

2.º Si debemos interpelarlos ó invocarlos para que oren por nosotros, esto no es sino porque sabemos que su oracion es acepta á Dios. Pero cuanto uno es más santo entre los santos, tanto más valor tiene su oracion delante de Dios. Luego siempre deberíamos constituir intercesores por nosotros á los santos superiores delante de Dios y nunca á los menores.

3.º Cristo, aun segun que es hombre, se llama *el santo de los santos*, y á él, segun que es hombre, compete el orar. Pero nunca acudimos á Cristo para que ruegue por nosotros. Luego tampoco debemos acudir ó interpelar á otros santos.

4.º Todo el que rogado por uno intercede por él, representa los ruegos del mismo ante aquel por quien intercede. Mas es superfluo representar cosa alguna á aquel á quien todas están presentes. Luego es superfluo que constituyamos á los santos intercesores por nosotros delante de Dios.

5.º Es superfluo aquello que se hace por una cosa que sin ella se haría ó no

los santos es útil y buena; y lo contrario, como asimismo todas las necesidades que á este propósito vomitaron los partidarios de Lutero, es una *impiedad* que el Santo Concilio reprueba y condena. La doctrina que el Angélico en este artículo nos enseña se comprenderá mejor, si se tiene en cuenta lo que dice en la 2.ª-2.ª c. 83, a. 4.º

(1) Aquí enseña Santo Tomás que los santos oyen nuestras peticiones y ven nuestras necesidades en el Verbo divino;

pero ademas tambien nos dice en otra parte (1.ª-2.ª, c. 82, a. 4 al 2.º) que conocen eso mismo por revelacion.

(2) En la nota 1.ª del anterior artículo hemos dicho que lo que en este defiende Santo Tomás es doctrina católica, considerándose *impía* por el Santo Concilio de Trento la doctrina contraria. Abundan las pruebas de Escritura y abundan las de Tradicion, remontándose á los tiempos apostólicos los testimonios que de esta última conservamos.

se haría del mismo modo. Pero del mismo modo los santos orarían por nosotros ó no orarían, ora nosotros les roguemos ó no les roguemos; porque si somos dignos de que oren por nosotros, aun no rogádoselo nosotros, por nosotros orarían; y si somos indignos aunque les pidamos, no oran por nosotros. Luego el interpelarlos para que oren por nosotros parece enteramente superfluo.

Por el contrario, se dice (Job. 5, 1) : *llama si hay alguno que te responda y vuélvete á alguno de los santos*. Pero « el llamar nuestro es », como dice San Gregorio en el mismo lugar (ibid.), « suplicar con instancia á Dios con humilde ruego », Luego cuando queremos orar á Dios debemos dirigirnos á los santos para que rueguen á Dios por nosotros.

Ademas, los santos que están en la gloria son más aceptos á Dios que los que están en el estado de viadores. Es así que á los santos que están en vía debemos constituir intercesores por nosotros delante de Dios á ejemplo del Apóstol que decía (Rom. 15, 30) : *ruegoos hermanos por nuestro Señor Jesucristo y por el amor del Espíritu Santo, que me ayudeis con vuestras oraciones por mí á Dios*. Luego con mucha más razon nosotros debemos pedir á los santos que están en la gloria, que nos ayuden con sus oraciones delante de Dios.

Ademas, conforme con esto está la comun costumbre de la Iglesia que pide la oracion de los santos en las letanías.

**Conclusion.** [1] *El orden de la ley divina requiere que nosotros que permaneciendo en el cuerpo, peregrinamos ausentes de Dios, nos dirijamos hácia él por santos medios* [2]. *Así como mediando los sufragios de los santos llegan á nosotros los beneficios de Dios, así conviene que nosotros nos dirijamos á Dios para que de nuevo recibamos sus beneficios, mediando los santos*. [3] *Cuando nosotros pedimos á los santos que oren por nosotros, los constituimos intercesores por nosotros delante de Dios y como mediadores*.

Responderémos que ese orden está divinamente establecido en las cosas, segun San Dionisio (Eccles. Hierarch. c. 5), de modo que por los seres intermedios se reduzcan á Dios los últimos». Por lo que,

como los santos que están en la gloria se hallan muy cerca de Dios, este orden de la ley divina requiere, que nosotros, que permaneciendo en el cuerpo peregrinamos lejos de Dios, nos reduzcamos á él por santos medios; lo cual ciertamente sucede cuando por medio de ellos la divina bondad derrama sobre nosotros su efecto. Y por cuanto nuestra vuelta á Dios debe corresponder al movimiento de las bondades del mismo hácia nosotros, así como mediando los sufragios de los santos llegan á nosotros los beneficios de Dios, así conviene que nosotros volvamos á Dios para que de nuevo recibamos sus beneficios mediando los santos. Y de aquí es que los constituimos delante de Dios intercesores por nosotros, y como mediadores, cuando les pedimos que oren por nosotros.

Al argumento 1.º dirémos que, así como no es por defecto de la potencia divina el que se obre mediando las segundas causas agentes; sino que es para complemento del orden del universo, á fin de que su bondad se difunda más abundantemente sobre las cosas, mientras que estas reciben de él no solo las bondades propias, sino que ademas existan como causa de bondad para otras; así tambien no es por defecto de la misericordia del mismo el que convenga implorar su clemencia por medio de las oraciones de los santos; sino para que con esto se guarde el predicho orden en las cosas.

Al 2.º que aunque los santos superiores son más aceptos á Dios que los inferiores, es útil, sin embargo, orar de vez en cuando áun á los santos menores. Y esto por cinco razones: 1.ª porque algunas veces tiene uno mayor devocion al menor santo que al mayor; y de la devocion, sobre todo depende el efecto de la oracion; 2.ª para evitar el fastidio, porque la asiduidad de una sola cosa engendra hastío, y por lo mismo que oramos á diversos santos, como que se escita en cada uno nuevo fervor de devocion; 3.ª porque se ha concedido á ciertos santos patrocinar á sus devotos principalmente en algunas causas especiales, como á San Antonio de librar del fuego infernal; 4.ª para que tributemos á todos el honor debido; y 5.ª porque por las oraciones de muchos se alcanza algunas veces

lo que no se logra por la oracion de uno solo.

Al 3.º que la oracion es cierto acto. Pero los actos son de los supuestos particulares. Y por tanto, si dijésemos, *Cristo ora por nosotros*, si no añadiéramos algo, parecería que esto se refería á la persona de Cristo, y así parecería ser conforme ó al error de Nestorio, que distinguió en Cristo la persona del hijo del hombre de la persona del Hijo de Dios; ó al error de Arrio que estableció que la persona del Hijo era menor que la del Padre. Por lo que para evitar estos errores no dice la Iglesia : *Cristo ruega por nosotros* ; sino *Cristo óyenos*, ó *ten misericordia de nosotros*.

Al 4.º que como se espondrá más adelante (art. sig.), no se dice que los santos representan á Dios nuestras paces, como si le manifestasen cosas desconocidas; sino porque piden que aquellas sean oídas por Dios, ó porque consultan sobre ellas la voluntad divina, es decir, que debe hacerse conforme á su providencia.

Al 5.º que por esto mismo alguno se hace digno de que un santo ruegue por él, pues que recurre al mismo en su necesidad con pura devocion. Y así no es superfluo que roguemos á los santos.

**ARTÍCULO III.—Las oraciones de los santos hechas por nosotros á Dios son siempre oídas ? (1)**

1.º Parece que las oraciones de los santos hechas á Dios por nosotros no siempre son oídas ; porque si siempre lo fuesen, serían oídos principalmente los santos sobre las cosas que les pertenecen. Mas sobre estas no son oídos, por lo que se dice (Apocal. 6, 11), que á los mártires que pedían venganza de los que habitan en la tierra se les contestó ; que *reposasen aún un poco de tiempo*, hasta que se cumpliese el número de sus *consiervos y el de sus hermanos*. Luego mucho menos son oídos respecto de las cosas que á otros pertenecen.

2.º Se dice (Jerem. 15, 1) : *Aunque Moisés y Samuel se me pusieren delante, no es mi alma para con este pueblo*. Luego

(1) Afirmitivamente responde el Santo Doctor, y sus razones hacen que esto sea, como dice Silvio, la sentencia más verosímil.

los santos no siempre son oídos, cuando ruegan á Dios por nosotros.

3.º Los santos en la patria se dicen iguales á los ángeles de Dios como se manifiesta (Matth. 22). Pero los ángeles no siempre son oídos en sus oraciones dirigidas á Dios, lo cual se manifiesta por lo que se lee (Daniel, 10, 12), donde se dice : *yo he venido por tus ruegos : mas el príncipe del reino de los persas me ha resistido veintiun dias*. Mas no había venido en auxilio de Daniel el ángel que le hablaba, sino para pedir á Dios la libertad del pueblo ; y sin embargo, se vió estorbado el cumplimiento de su oracion. Luego ni aún otros santos orando por nosotros delante de Dios, son siempre oídos.

4.º Todo el que con la oracion impetra algo, en cierto modo lo merece. Mas los santos que están en la patria no están en estado de merecer. Luego no pueden con sus oraciones impetrar algo para nosotros ante Dios.

5.º Los santos conforman en todo su voluntad con la divina. Luego no quieren sino lo que saben que Dios quiere. Mas ninguno ruega sino lo que quiere. Luego no oran sino por aquello que saben que Dios quiere. Pero lo que Dios quiere, se haría aún sin orar ellos. Luego sus oraciones no son eficaces para impetrar algo.

6.º Las oraciones de toda la curia celestial, si algo pueden impetrar, serían más eficaces que todos los sufragios de la Iglesia presente. Pero multiplicados los sufragios de la Iglesia presente hechos en favor de alguno que existe en el purgatorio, sería este totalmente absuelto de la pena. Así pues, como los santos que están en la patria, ruegan con una misma oracion por los que están en el purgatorio lo mismo que por nosotros, si para nosotros impetran algo entónces sus oraciones, absolverían totalmente de pena á aquellos que están en el purgatorio ; lo que es falso, porque en este sentido serían inútiles los sufragios de la Iglesia hechos por los difuntos.

Por el contrario, es lo que consta (II Macab. ult. 14) : *este es el que ora mucho por el pueblo y por toda la ciudad santa, Jeremias, Profeta de Dios* ; y que su oracion sea oída, se manifiesta por lo

que sigue, que *estendió Jeremías su diestra, y dió á Judas una espada, diciendo: recibe una espada santa, donde Dios, etc.*

Ademas: San Jerónimo dice (in epist. contra Vigilantium); « dices en tu libelo » que miéntras vivimos, podemos orar » mutuamente por nosotros; mas des- » pues que hubiéramos muerto, la ora- » cion de ninguno será oida ». Y despues reprueba esto, diciendo así: « si los após- » toles y los mártires constituidos aún en » el cuerpo, ó viviendo, pueden orar por » los demas, cuando por sí aún deben es- » tar solícitos, ¿cuánto más despues de las coronas, victorias y triunfos?

Ademas: es tambien la costumbre de la Iglesia, la cual pide frecuentemente ser ayudada por las oraciones de los santos.

**Conclusion.** [1] *Las oraciones, ora espresas, ora interpretativos de los santos, son, en cuanto está de su parte, eficaces para impetrar lo que piden.* [2] *De parte nuestra puede haber defectos: que no consigamos el fruto de las oraciones interpretativas de los santos, esto es, segun que se dice, que ruegan por nosotros, porque sus méritos nos aprovechan.* [3] *Las oraciones espresas de los santos, esto es, segun que ruegan por nosotros, pidiendo con sus votos alguna cosa para nosotros, siempre son oidas.* [4] *No debe estrañarse si las oraciones espresas de los santos á manera de voluntad antecedente alguna vez no se cumplan.*

Responderémos, que los santos se dice que ruegan por nosotros de dos modos: uno con oracion expresa, miéntras que con sus votos llaman á los oidos de la divina clemencia por nosotros: y otro con oracion interpretativa, á saber, por sus méritos, los que existiendo delante de Dios, no solo ceden en gloria suya, sino que tambien son para nosotros sufragios y ciertas oraciones; así como la sangre de Cristo derramada por nosotros se dice que pide perdon. Y de los dos modos las oraciones de los santos son, cuanto está de su parte, eficaces para impetrar lo que piden. Mas de parte nuestra puede haber defectos, por los que no consigamos el fruto de las oraciones de los mismos, segun que se dice que ruegan por nosotros, porque nos ayudan sus méritos. Pero segun que ruegan por nosotros, exigiendo con sus votos alguna cosa para

nosotros, siempre son oidos; porque no quieren sino lo que Dios quiere, ni piden sino lo que quieren que se haga: y lo que Dios quiere, siempre se cumple, á ménos que hablemos de la voluntad antecedente, segun la cual *quiere que todos los hombres se salven*, la cual no siempre se cumple. Por lo que no debe estrañarse, si aún lo que los santos quieren conforme á este modo de voluntad, alguna vez no se cumple.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella oracion de los mártires no es otra cosa que su deseo de obtener la estola del cuerpo, y la sociedad de los santos que se han de salvar, y el consentimiento con que se adhieren á la divina justicia, que castiga á los malos. Por lo que (Apocal. 6, sobre aquello de: *¿hasta cuándo Señor, etc.*) dice la Glosa (ordin.): « desean » un gozo mayor, y la compañía de los » Santos, y asienten á la justicia de » Dios » (1).

Al 2.º que el Señor habla allí de Moisés y de Samuel segun el estado en que se hallaron en esta vida; porque se lee que los mismos resistieron la ira de Dios, orando por el pueblo: y sin embargo, si en aquel tiempo hubiesen existido, no hubieran podido aplacar á Dios con sus oraciones en favor del pueblo, por la malicia de aquel mismo pueblo. Y esta es la inteligencia de aquella letra.

Al 3.º que esa pugna de los ángeles buenos no se entiende en el sentido de que dirigiesen á Dios oraciones contrarias, sino porque referían los méritos contrarios de diversas partes al exámen divino, esperando la divina sentencia. Y esto es lo que San Gregorio (Moral. lib. 17, cap. 8), esponiendo las predichas palabras de Daniel, dice: « los sublimes » espíritus que tenían el principado sobre » las naciones, de ningun modo peleaban » en favor de los que obraban injusta- » mente, sino que examinaban sus he- » chos, juzgándolos justamente, y cuan- » do la culpa ó la justicia de cada nacion » es conducida al concilio de la curia ce- » leste, se manifiesta que obtuvo ó no en » el combate la prepositura de aquella » misma nacion. La causa única de todas » estas victorias, es la voluntad supre-

(1) Consúltese lo dicho en la Parte III, c. 86, a. 1. al 2.º

» ma, á la que mirando siempre, lo que » no pueden conseguir, nunca lo quieren » ; (1) por lo que ni áun lo piden. De lo cual se infiere tambien que sus oraciones siempre son oidas.

Al 4.º que aunque los santos no están en estado de merecer para sí, despues que están en la patria, lo están sin embargo para otros, ó más bien de ayudar á otros por el mérito precedente, porque viviendo merecieron delante de Dios el que sus oraciones fuesen oidas despues de su muerte. O debe decirse que la oracion merece de parte de uno y de parte de otro impetra. Porque el mérito consiste en cierta igualacion del acto al fin, por el cual es, que se le da como la merced ; y la impetracion de la oracion se funda en la liberalidad del que es rogado ; por lo cual algunas veces por la liberalidad del que es rogado, impetra la oracion lo que no mereció ó aquel que ruega, ó aquel por quien se ruega. Y así, aunque los santos no están en estado de merecer, sin embargo no se sigue que no estén en estado de impetrar.

(1) Esta cuestion está tratada de propósito en la Parte I, C. 113, a. 8.

(2) No porque no oren los santos por los difuntos, segun se ha dicho ; sino que la oracion de estos es puramente de impe-

Al 5.º que, como se manifiesta por la autoridad de San Gregorio aducida (al 3.º), los santos ó los ángeles no quieren sino lo que ven en la voluntad divina, y así tambien no piden otra cosa. Y sin embargo, no es infructuosa su oracion ; por que como dice San Agustin en el libro *De Prædestinatione sanctorum (seu de dono persever., cap. 22)*, y San Gregorio (*Dialog. lib. 1, cap. 8*), las oraciones de los santos aprovechan á los predestinados ; porque tal vez está predispuerto ordenadamente que se salven por las oraciones de los que interceden ; y así tambien Dios quiere que con las oraciones de los santos se cumpla aquello que los santos ven que él quiere.

Al 6.º que los sufragios de la Iglesia por los difuntos son como ciertas satisfacciones de los vivos en lugar de los muertos, y conforme á esto absuelven á los muertos de la pena que no pagaron. Pero los santos que están en la patria no están en estado de satisfacer. Y por tanto no hay paridad entre sus oraciones y los sufragios de la Iglesia (2).

tracion, en tanto que la de los vivos va ademas acompañada de las satisfacciones de esa y de otras buenas obras que por los difuntos quieran practicar.